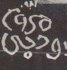
نجيب محفوظ

حول الأدب والفلسفة





حول الأدب والفلسفة

الدار المصرية اللبنانية

16 شارع عبد الخالق ثروت . القاهرة

ص.ب 2022 ـ ت : 3923525 - 3936743 . ف : 3909618

e - mail ALMASRIAHRASHAD@LINK.NET

جمع وطبع : عربية للطباعة والنشر

تليفون : 3256098 - 3251043

رقم الإيداع : 2003 / 3454

الترقيم الدولى : 2 - 794 - 270 - 977

الطبعة الأولى : صفر 1424 هـ ـ أبريل 2003 م

نجيب محفوظ

حول الأدب والفلسفة

أعده للنشر
فتحى العشرى

الناشر
الدار المصرية اللبنانية

« مما لا شك فيـه ، أن الفلسفـة أثّرت كثيرًا فى تكوينى . . وفى أفكارى . . وفى تربيتى عمومًا . ولقد اهتممتُ برؤَى الفلاسفة المتعددة للعالم دون أن أنتمى لواحدةٍ من هذه الرؤى ، ورغم ذلك فلا أقدر أن أنفى تأثّرى بالعديد من الفلاسفة ، وأننى أحببتُ البعضَ منهم حبًّا شـديـدًا ، مثـل ديكـارت ، وكـانـط ، وشـوبنـهور ، وسـارتـر ، وألبير كامى . . . » .

نجيب محفوظ

نجيب محفوظ .. من الفلسفة إلى الإبداع الأدبى

من المعروف أن نجيب محفوظ دَرَسَ الفلسفة بقسم الفلسفة بكُلِّية آداب جامعة القاهرة ، وتخرّج فى هذه الكلية ليبدأ مشواره الوظيفى والأدبى . . وعلى الرغم من أنه أصبح أديبًا روائيًا فى المقام الأول ، إلا أنه لم يَكُفّ قَطّ عن كتابة المقالات ، سواء جاءت طويلة ، أم قصيرة، أو قصيرة جدًّا . . كما لم يَكُفّ عن الإدلاء بأحاديث وحوارات لا تقل قيمةً عن تلك المقالات والروايات .

وبحكم تخرّجه فى قسم الفلسفة ودراسته إياها ، فقد بدأ بكتابة المقالات الفلسفية والأدبية ، ولكنه لم يحرص قَطّ على جمعها فى كتبٍ مثلما كان يجمع القصص القصيرة !

ولقـد جاهدت « الدار المصرية اللبنانية » فى سبيل جمع مقالات نجيب محفوظ القصيرة التى كان ينشرها بجريدة « الأهرام » طوال السنوات التى سبقت

حصوله على جائزة نوبل فى الآداب لعام ١٩٨٨ ، وطوال السنوات الخمس التى تلت ، حتى أصيب بالطعنة الغادرة ولم يَعُدْ بمقدوره الكتابة . . وهكذا صدرت هذه المقالات فى ثمانية كتب حملت عناوين مختلفة ومعبّرة عن المحتوى الذى شرفتُ بتصنيفه وترتيبه وإعداده للنشر ، وجاءت تلك العناوين على النحو التالى :

(حـول العـدل والعدالـة)، (حـول التـديّـن والتطرف)، (حول العرب والعروبة) ، (حول العلم والعمل) ، (حول الثقافة والتعليم)، (حول التحرر والتقدم) ، (حول الشباب والحرية) ، (حول الدين والديمقراطية) . . والطريف أن هذه المجموعة المتنوعة غدت تحمل عنوانًا موحدًا جعل منها (حوليّات نجيب محفوظ) ، والتى نستكملها بـ (حولية) نادرة ، أطلقنا عليها عنوان (حول الأدب والفلسفة) . . وهى مقالات نادرة ، لأنها تمثل كتابات نجيب محفوظ الأولى التى خَطَّها قلمُه قبل أن يخطو نحو الكتابة الروائية . . إبداعه الحقيقى وسبب مجده الرفيع. وهى مقالات نادرة أيضًا ، لأننا بحثنا عنها فى دار الكتب المصرية

بحثًا مضنيًا حتى حصلنا عليها وتم تصنيفها وترتيبها وإعدادها للنشر.

ولقد أملى علينا الأستاذ نجيب مقدمةً قصيرةً بعد أن تَعَذَّرَ عليه كتابتها بخط يده كما اعتاد من قبل بالنسبة لـ (الحوليات) السابقة . . وهكذا تتهيأ الحولية التاسعة للصدور .

وإذ نتصفح هذه المقالات المبكرة لكاتبنا الكبير ، نلاحظ أنه كان مُحِبًّا للفلسفة ، متعمقًا فيها . وكان طويلَ النَّفَس فيما يكتب ، على العكس من مقالاته التى تلت تَبَـوُّءَهُ لمكانته الرفيعة فى الرواية بصفةٍ خاصة، والقصة القصيرة على نحوٍ مّا . ولكن الملاحَظ أيضًا أنه لم ينغمس فى الفلسفة وحدها ، بل تَطَـرَّقَ إلى الأدب بشِقَّـيْه : العالمى والمحلى ، مما يدل على تطلّعه منذ البداية للانخراط فى عالم الأدب. . كاتبًا فى البداية، ثم مبدعًا بعد ذلك . . وعندما تفرغ للإبداع، ظهر تأثّره واضحًا جليًّا بالفكر الفلسفى الـذى ضَمَّنَـهُ أعمالَـه ، وكذلك تأثّـره بأدبـاء العالم البارزين الذين شَكَّلُوا توجهـه المنهجى . . فهو ينتمى بالتـأكيد للمدرســة الطبيعيــة الواقعيــة التى قادهـا

ـ بالترتيب ـ أدباء فرنسا: إميل زولا ، وجوستاف فلوبير ، وهنرى بلزاك . . وذلك على الرغم من أن اللغة الثانية لنجيب محفوظ هى الإنجليزية وليست الفرنسية!

لن نتحدث هنا عن نجيب محفوظ : حياته وأعماله، فالمعلومات الكاملة سنجدها منشورةً فى نهاية الكتاب. . ولكن الحديث عن نجيب محفوظ : الإنسان والأفعال، هو الذى يحتاج إلى إشارة مركّزة ومكثّفة ، لأنه نموذج فريد لا يتكرر !

صفاته . . وأبرزها التواضع الحقيقى وليس المصطنع ، ونظامه الثابت الذى لا يتغير فى العادات والسلوك ، وتسامحه حتى مع مَن يناصبه العداء أو يهاجمه نقديًا وشخصيًا ، وهدوؤه أمام العواصف والمآزق ، وحبه للوطن أرضًا وبَشَرًا ، واحترامه للجميع، وعشقه للفن المصرى الأصيل ، وتقديره لمن سبقوه من الأدباء والمفكرين ، وإخلاصه لزملاء الكفاح والقلم ، وتشجيعه للأجيال الجديدة دون تفرقة . . كل هذا جعل من نجيب محفوظ معلّمًا وأستاذًا وأبًا وأخًا وصديقًا وصدوقًا . . .

تحية للأستاذ الكبير الذى سنستمتع بكلماته الأولى ونستنير بفكره ؛ فنستشعر نبض الحياة ، ونستكشف من أسرار الكون ما يدعونا للتطلع إلى المزيد .

فتحى العشـرى

احتضار معتقدات .. وتَولُّد معتقدات *

قامت المدنيات القديمة على معتقدات قوية ـ كما يقول «جوستاف لوبون» ـ سواءً كانت هذه المعتقدات دينية أو سياسية ؛ وبقيت هذه المدنيات قوية الدعائم متينة البنيان ، لأن المعتقدات التى تأسست عليها كانت متأصلة فى النفوس وفى مأمن من البحث والنقد اللذيْن يولدان الشك والريبة . وهذه المعتقدات قد تضمنت أخطاءً وخرافاتٍ لا يقبلها العقل بحال من الأحوال وإن اطمأنت إليها المشاعر فى أغلب الأحوال . وإذا خالط الشكُّ النفوسَ فى معتقدٍ مّا ، وكان هذا المعتقد أساسًا لمدنيته ، فقد آن الأوان لانهيارهما معًا . ونحن نشاهد ـ فى عصرنا هذا ـ أن جميع العقائد القديمة التى اطمأنت لها النفوس أجيالاً طويلة أخذت تتزعزع رويدًا رويدًا ، وتتزحزح عن مكانتها الأولى شيئًا فشيئًا .

والإنسان بطبعه ـ وبحكم العاطفة الدينية التى تملأ جوانب نفسه ـ يتشوف دائمًا لمعتقد يسلم إليه نفسه وإيمانه ، ولهذا نجده يعتنق المذاهب الاجتماعية والآراء السياسية ، ويبذل فى سبيلها من نفسه ما كان يبذل سلفه القديم فى سبيل الله أو قيصر . غير أن رأيًا من هذه الآراء ،

*المجلة الجديدة ، أكتوبر ١٩٣٠ م .

أو مذهبًا من هذه المذاهب ، لم يستقر بعدُ فى النفوس كما استقرت الآراء والمذاهب القديمة ، ولم ينطبع بذلك الطابع الدينى المقدس الذى يجعل بحث المذهب أو نقده كفرًا وخيانة . . فعصرنا فترةٌ بين اعتقاداتٍ ومعتنقاتٍ تحتضر وتفنى ، وبين آراء ومذاهب أخرى لم تستقر استقرارًا تامًّا وتأخذ مكانتها من النفوس ، فهو عصر اضطراب وتردد لا مثيل لهما فى التاريخ . . . اضطراب فى الآراء التى تتصارع للحياة والاستقرار والفوز ، وتردد بين مذاهب يناقض بعضُها البعضَ الآخر ، ويحاول القوى منها محو الضعيف المتداعى . وهكذا فنحن نشاهد أنه لا يظهر كتابٌ يدعو لعقيدة من العقائد حتى يظهر آخر يسخف هذه العقيدة وينحى عليها أشد الإنحاء ، ثم لا يلبث أن يؤلِّف ثالثٌ يتوسط الرأيينْ المتناقضينْ برأيٍ ثالث . . . وهكذا .

وليس ثمة شك فى أن استقرار الحياة وثبات المدنيات وسير الأمور فى مجراها الطبيعى خير من ذلك الاضطراب المروع ، ولكننا مع ذلك لا نبتئس بقروب زوال المعتقدات البالية ، ولا ندعو المفكرين إلى الكف عن بحثها ونقدها ؛ لتحتفظ بما لها من القدسية والمهابة ، ولتضمن لنا حياة هادئة وديعة ؛ ذلك لأننا نعتقد بأن هذا الاضطراب نتيجةٌ لا حيد عنها تُحدثها الطبيعة لتقدم العمران ، كما نعتقد أنه مظهر للتقدم العقلى ، ومقياس صادق للتطور الذى يطرأ عليه بين حين وآخر . فالعقل يهدم المعتنقات القديمة لأنه أصبح لا يسيغها ، أو لأنه ارتقى لدرجة أصبح

نقده لهذه المعتنقات فيها ضرورةً لازمةً لا دخل فيها للاختيار والتدبر . ومثله فى ذلك مثل الشيب الذى يعلو الرأس إذا ما كبر الإنسان . . وعليه ، فمناهضة الحركات التجديدية إنما هى مناهضة لإحدى سنن الطبيعة التى لا تُنَاهَض ولا تُغْلَب

ونحن أيضًا لا نتشاءم من تزعزع الإيمان بالمعتقدات القديمة ، ولا نميل إلى التسليم بأن عاقبة ذلك خراب العالم كما يدّعى كثير من المتشائمين . وكل ما فى الأمر إنْ هو إلا ترميم فى الأساس ، أو هو بنيانُ أساسٍ جديدٍ متينٍ لا نتسرع فى تشييده ، بل نترك ذلك للتطور والزمان ، وهما كفيلان بأن يحققا لنا ما نحلم به من غير أن نلجأ إلى الثورات التى تفوز بالمرغوب ، وتقهر الزمان فى الظاهر بينا هى فى الحقيقة والواقع ليست إلا تخريبًا واضطرابًا لا يسفران إلا عن تقهقر ورجوع إلى نقطة الابتداء .

وهذه العجالة فى وصف ما طرأ من الاضطراب على معتقداتنا تفسر لنا بعض التفسير ذلك التطور الهائل الذى نلحظه فى الآداب . .

ففى الزمن الماضى ، يومَ كانت الاعتقادات القديمة سائدةً مستحوذةً على المشاعر والنفوس ، يتأثر بها الخاصة كما يتأثر بها العامة . . كان الأدباء ـ بكتبهم وقصصهم ـ يعبّرون أصدق تعبير عما يتأثرون به من المعتقدات ، ويكفيك لتقتنع بذلك أن تجيل نظرة فى تلك المجلدات الضخمة التى كُتبت عقب ظهور الإسلام لتشرح نصوصه الدينية ، أو

لتجمع أحاديث النبى وتفسرها . . بل يكفيك أن تقرأ دواوين بعض الشعراء ممن لم يكن لهم هَمٌّ إلا نظم الحِكَم الدينية أو مدح النبى أو التغزل الإلهى .

والأمر لا يختلف فى الدين عنه فى الاجتماع والسياسة ، فكثيراً ما أُلِّفَت الكتب والقصص لتأييد مذهب أو نصر مبدأ أو بث دعوة . . فلما أخذت الاعتقادات القديمة فى الفناء ، وأخذ العقل يسلط نوره عليها فيُظهر من عيوبها ويكشف عن سوءاتها التى عاشت ورسخت فى النفوس أجيالاً كحقائق لا مراء فيها ولا جدال ، ولما حل الشك محل الإيمان ؛ تأثر الأدباء بذلك التطور ـ الذين هم من أكبر دعاته ومؤيديه ـ بما يؤلفون من كتب تحمل على القديم تحاول أن تأتى عليه وتخلصنا من استعباده ورقه . وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت بين أيدينا مجموعة وافية من الكتب والقصص تبعث قراءتها على الشك فى الماضى بآرائه ومعتقداته ، أو تدعو لمذهب جديد كالاشتراكية والعالمية وغيرهما .

والذى يجدر بنا أن نلاحظه هو أن جميع الأديان الجديدة ترمى إلى اتحاد العالم وإزالة الفروق الوطنية ، وهى تتفق فى ذلك مع الأديان القديمة مثل المسيحية والإسلام ، ولكنها تزيد على ذلك فيدعو بعضها إلى إزالة فوارق الطبقات المادية .

ولو أننا أردنا أن نتنبأ بالمذهب الذى سوف يكون له الفوز من بين المذاهب لقلنا ـ أو لأحببنا أن نقول ـ بأنه مذهب الاشتراكية . . وذلك

لأنها تستهوى بوعودها أفئدة الساخطين المتذمرين والفقراء ،و هم السواد الأعظم من سكان العالم . . ولأنها تسد النقص الملموس الناتج عن التقدم العلمى وظهور المخترعات والآلات ، ولأنها وَسَطٌ بين نظامين يتأفف منهما المتدينون ، وهما الشيوعية والفردية .وقد أخذت منهما حسناتهما ونفضت عنها نقائصهما الظاهرة .

وهنالك أسباب كثيرة أخرى تجعلنا نكاد نوقن بأن المستقبل للاشتراكية ، ولكن بحثها الآن لا يعنينا .

ثم لا يفوتنا أن نذكر أن سعادة الاشتراكية الموعودة دنيويةٌ تُنال فى هذه الحياة لا فى حياة أخرى ، وأنها لذلك قد تعجز ـ لسبب من الأسباب ـ عن إنجاز وعودها تامة كاملة . . وعليه فينفضّ من حولها أعظم مؤيديها حماسةً ونشاطًا . ولكنّا لا ننسى كذلك أن الكمال فى الدنيا ضربٌ من المستحيلات ، وأنه وإن كانت الاشتراكية لن توصّلنا لحالة من النعيم لا مطلب خلفها ، إلا أنها تستطيع أن تنتشلنا من حالتنا هذه إلى خيرٍ منها ، وليست الاشتراكية نهايةَ ما يمكن أن يتطور إليه النظام الاجتماعى ، وعليه فالتطلع للأحسن سيدفعنا دائمـًا للتنقيب عما فيه سعادتنا ورفاهيتنا .

وجملة ما أريد أن أقوله عن هذا الأمر إنه لو خاب أملنا فى الاشتراكية بعض الخيبة ، فليس معنى ذلك أننا نرغب فى الرجوع إلى حالتنا الأولى السيئة ـ الحالة الحاضرة ـ إنما يجعلنا ذلك نزيد إيمانًا بالتطور الذى هو الخالق الوحيد للاشتراكية وغيرها من الآراء والعقائد .

المرأة والوظائف العامة *

إن اليوم الذى نرى فيه النساء « يشغلن وظائف الحكومة بنسبةٍ نستطيع أن نقول معها إن المرأة قد تساوت بالرجل فى حق شغل الوظائف الحكومية » سوف يكون بعيدًا . ولكى نعرف النتائج التى تترتب على إعطاء المرأة حق شغل الوظائف العامة ، ينبغى أن نفرض وجود جماعةٍ ، السوادُ الأعظم من نسائها إما موظفات أو فتيات يتعلمن لِيَكُنّ موظفات .

فأول نتيجة أنه بتسليمنا أن المرأة جديرةٌ بأشغال الوظيفة مثل الرجل ، نكون قد اعترفنا بمَطْلَبٍ من أهم مطالبها ؛ ثم إنه إذا وُجِدَ من النساء الكاتبة والطبيبة والمهندسة والقاضية ، فسوف توجد النائبة والوزيرة . وينبغى هنا أن يلاحظ القارئ أننا نتكلم عما سوف يكون بعدَ زمنٍ بعيد، بل قد يكون بعيدًا جدًّا . . أى حين يشترك معظم النساء فى الأعمال ، وخاصةً وظائف الحكومة حتى لا نخرج عن موضوع السؤال .

وثانى نتيجة : هو ما يطرأ على الأسرة من التغير والتطور .

يتغير مركز الفتاة الموظفة فى الأسرة التى هى أحد أفرادها ، فيصبح

* السياسة الأسبوعية ، ١١ من أكتوبر سنة ١٩٣٠م .

عزيزًا محترما ، وتصبح الفتاةُ تامةَ الاستقلال فيما يقرر مصيرها فى الحياة ؛ وهى فى هذه الحالة مصدر رزق للأسرة بعد أن كانت فيما مضى كَلاً على أبيها .

وتتغير نظرتها للزواج ، فلا يكون ـ حينئذٍ ـ كلَّ غرض لها فى الحياة ، ويعقب ذلك أنها لا تتزوج أىَّ طالبِ زواجٍ كما تُباع السلعة الرخيصة لأول مشترى ، بل تتهيأ لها الفرصة فى اختيار الرجل المناسب التى ترى فيه الجدارة بها .

ثم إن سعادة الزوجين فى هذه الحالة تتعرض دائمًا لما يكدّر صفوها ، فقد يحدث أن تُنقل الزوجة إلى بلدٍ فى الشمال ، ويُنقل الزوج إلى أخرى فى الجنوب ؛ وهكذا يتحتم عليهما الفراق . وفى هذا الجو المظلم يجد الزوجان آلافَ الأسباب المبرِّرة للطلاق والانفصال ، ويفقد الزواج ماله من قداسة ، ويصبح عهده من الاستهانة والبساطة بحيث يمكن حنثه كما لو كان ميعادَ لقاءٍ لا أهمية له .

وينبغى أن نشيرِ هنا إلى مسألةٍ يشكو منها كثيرٌ من البلاد الـمُتَمَدْيِنـَة، وهى مسألة العاطلين ؛ والنتيجة التى لا شك فيها لمزاحمة الفتيات للفتيان فى سلك الوظائف ، هو ازدياد حَمَـلَة الشهادات الذين لا عمل لهم ، وهم ـ لتربيتهم النظرية ـ عاجِزون عن القيام بأى عمل من الأعمال الحرة ، ولحفظهم لمختلف العلوم من أشد الناس غرورًا ؛ ولقد يُخشى أن يُعادوا المجتمع ويثوروا على القوانين .

تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط *

كان هَمُّ الإنسان فى عهده الأول مقصورًا على الأشياء المحيطة به، والتى يرجو من ورائها فائدةً مّا لحياته ، وكانت مهارته تتجلى فى التقليد والمحاكاة ، والرقص والصياح ، ولكن مرت به أجيال طويلة تعلم فى أثنائها لغةً يتخاطب بها ؛ ولما كانت اللغة أداة التفكير ، فقد ابتدأ يفكر تفكيرًا هو أقرب للتأملات والأوهام فَسَّرَ به حياته ومماته ، ومخاوفه الكثيرة التى يراها فى الوحوش الكاسرة ، ويسمعها فى الرعود والصواعق، والتى تزعجه فى أحلامه ؛ وفى هذه التفسيرات البدائية نجد بذرة الفلسفة الأولى التى نمت فى العصور المختلفة ، وتدرجت تدريجًا مستمرًّا يبين لنا الأدوار المختلفة التى مر بها التفكير الإنسانى؛ فتاريخ الفلسفة فى الواقع هو تاريخ العقل البشرى نفسه .

ونحن نتكلم الآن عن الفلسفة الإغريقية التى سبقت عهد سقراط ، لأنها توضح نوعًا من التفكير يبتدئ ساذجًا بسيطًا ، ثم يعلو شيئًا فشيئًا إلى التفكير العلمى المبنى على القواعد والبراهين ؛ وليس مهمًّا لدينا معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة قد جاءت عبقريةً دون أن تتأثر بتيار

---

*مجلة المعرفة ، أغسطس ١٩٣١ م .

أجنبى أم أنها تكملة لفلسفة أخرى ظهرت فى بلد آخر كفارس مثلا ، لأن العقلية الإنسانية فى تطورها تصعد درجات واحدة ، وعليه فالفلسفة التى ندرسها الآن يصح أن نعتبرها أنموذجًا للتفكير فى عهده الأول ، وكيفية تدرّجه خطواتٍ نحو التفكير المنطقى الصحيح .

وإن الأمر الذى شغل بال المفكرين الأُوَل ، هو أصل الكون ، فنفهم من ذلك أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة هى التى أثارت تفكيرهم من مكمنه ، وتصوروا فى بادئ الأمر أن السبب الأول للعالم شىء مادى محسوس ، وهذه هى نظرية الفلاسفة الأيونيين ؛ وقد قال فيلسوفهم «تاليس » إن الماء أصل كل شىء، « تخرج منه جميع الأشياء وإليه تعود»؛ وحاول أن يبنى نظريته على قواعد علمية ، وهذه المحاولة هى التى وضعته فى مكانته من تاريخ الفلسفة ، واختلف معه غيره من فلاسفة الأيونيين ، ولكن اختلافهم اقتصر على نوع المادة التى فرضوها أصلاً للكون ، واتفقوا معه فى أنها مادة محسوسة ، ولهذا فاختلافهم صغير فى عين من يبحث عن تطوير العقلية الإنسانية وينظر إليها كأنها كلٌّ عام .

إلا أننا نلاحظ أن مذهب الأيونيين يحاول التخلص شيئًا مّا من المادة المحسوسة ، فلقد فسر الفيلسوف أناكسمندر أصل العالم بأنه « مادة » أيضًا ، إلا أنها خالدة غير محدودة ولا يمكن تعريفها .

ونرى محاولة أخرى إلا أنها أجرأ من سابقتها فى مذهب البيثاجوريين (نسبةً إلى فيلسوفهم الأكبر بيثاجوراس) ، وقد قالوا إنه لا يمكن اتخاذه أصلاً ماديًا محسوسًا للكون ، وإنما يصح أن نصدق أن شيئًا أصلٌ للعالم بعلاقاته المختلفة ومقاييسه ، فهذه النظرية الجديدة لا تحفل بالمادة ذاتها وإنما بشكلها ، ولا تأبه بالماء والهواء وإنما بالعلاقات والمقاييس . ولما كانت علاقات الأشياء ـ كالامتداد والحجم والشكل والمسافات ـ يعبر عنها بالأعداد ، ولما كان لا يمكن أن يوجد شىء فى الوجود عديم الشكل أو مستحيل القياس ، نتج أن كل شىء يدخل تحت العد ، وإذًا فيصح اعتبار العدد أصلاً عامًّا لجميع الأشياء .

ولكن هل هذا الأصل الجديد مادى أم معنوى ؟ وليس عندنا جواب صريح . ومحتمل جدًّا أن يكونوا قد انقسموا فى فهمه فريقين .

هذه هى النظرية التى تُنسب إلى بيثاجوراس ، وتسمى أحيانًا «نظرية العدد» .

ثم ظهر بعدهم على مسرح الفلسفة الإليون (نسبة إلى المدينة الإغريقية الكبرى إليا) ، وقد انتهت إليهم فلسفة البيثاجوريين التى وصفنا . ونلاحظ أنهم كانوا يعترفون بالصلة التى بين أصل الكون فى نظرهم ، والزمان والمكان ، لأنه لا يمكن قياس شىء ليس له علاقة بالمكان والزمان . أما هؤلاء الإليون فقد أنكروا وجود أية صلة بين أصل

الكون الذى ابتكروه ، وبين الزمان والمكان ؛ ذلك لأنهم جردوه عن المادة تجريدًا كليًا ، وقالوا إنه لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وإنما هو يفهم بالعقل ، وأطلقوا عليه « الكائن المجرد » .

ومن أهم فلاسفة هذه المدرسة كسينوفاتيس وبارمينيدس ، وزينون ، وهم يتفقون فى المبدأ العام مع وجود اختلافات كثيرة فى فلسفتهم ، ولسنا هنا حيال التكلم عنهم .

ننتقل الآن من الفلسفة التحليلية إلى الفلسفة التركيبية ، ولقد رأينا كيف جرد الإليون كائنهم المجرد عن المادة والزمان والمكان ، ثم إنهم أنكروا الطبيعة المادية وقالوا عن الكون المحسوس إنه مظهر كاذب . إلا أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين للتكلم عن هذا الكون الظاهر ؛ وهنا نشأت مسألة فلسفية معقدة لم نجد لها حلاً ، وهى أنه لم تكن توجد فى تلك الفلسفة أية علاقة بين « الكائن المجرد » والكائن المحسوس ؛ فلما جاء هيرقليطس قرر أن أصل الكون إنما هو من اتحاد الكائن المجرد بالكائن المحسوس الذى نراه ونعيش فى جزء منه ، ثم قال إنه من طبيعة الأشياء أن تكون فى تغير مستمر لا يتوقف ؛ وقد نشأت مسألة فلسفية جديدة بعد هيرقليطس وهى : ما سبب هذا الاتحاد ؟ وكيف تكوّن الكائن المحسوس ؟ وقد قرر هيرقليطس تفسيراته كأنها مأخوذة من التجاريب . أما أمبيرولكيس فقد قال إن المادة أصل الكائن ، وإن القوة أصل الحركة .

وأدرك اليأس الفلاسفة من إيجاد أسباب يعللون بها وجود الكائن المادى ، وأخيرًا اهتدى أنكساجوراس إلى أن « العقل » هو الذى كَوَّنَ العالم وأوجد له نظامه ، غير أنه لم يكن سوى طبيعى كأسلافه . ولهذا لم يفطن إلى أن العقل شيء فوق الطبيعة المادية . ولكن مهما يكن من الأمر، فقد وجد من يميز بين العقل والطبيعة ، ومن يعترف بأن العقل أرقى منها ، والفضل فى ذلك يعود إلى السوفسطائيين .

والسوفسطائيون مدرسة قامت على الشك فى الحواس ، وما تأتيه لنا من المعلومات ، وكانوا يحملون على الحقائق التى وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا فى معرفتها بالتقليد . وعلى العموم فقد أتوا بمبدأ البحث الموضوعى .

هذه عجالة موجزة عن تطور الفلسفة التى سبقت عهد سقراط ؛ والذى نحب أن يلاحظه القارئ هو تخلص العقل البشرى شيئًا فشيئًا من المادة فى تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر ، وسموّه إلى التفسيرات المعنوية التى لا تُدْرَك إلا بالعقل .

فلسفة سقراط*

رأينا [فيما سبق] أن هَمَّ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط كان موجهًا إلى الكون ، وإيجاد السبب الأول الذى نشأ عنه واتخذ منه مظاهره المختلفة ؛ وأتى من بعد هؤلاء السوفسطائيون الذين هدموا البحث الموضوعى بشكوكهم ووضعوا مكانه البحث الذاتى واتخذوه أساسًا يشيدون عليه قواعد الأخلاق وأسس العلوم ، وكان من نتيجة هذه الذاتية أن اضطربت نظريات الأخلاق وشُوِّهَت الحقائق ، فقد كان يصح فى نظرهم أن يقتنع الفرد بحقيقةٍ مّا ما دام يراها حقيقة ، ولو اختلف الناس معه وكان اختلافهم صوابًا وحكمة !

وانتهت هذه الفلسفة إلى سقراط ، فدرسها دراسةً عميقةً واستخلص منها فلسفة ، ولو أنها تَمُتُّ إلى الماضى بصلات قوية ، إلا أنها مغايرةٌ له فى أهم مظاهرها ، بل هى حد فاصل بينه وبين الفلسفات الإنسانية العظيمة التى تأسست عليها واستسقت منها ؛ وكانت طريقته فى نشرها أن يحاور الناس فى الطريق ، يتقدم إليهم متسائلاً متجاهلاً ، ثم يُشعرهم بجهلهم ويُدخل الشكَّ إلى قلوبهم ، وينتهى الحوار بأن يبذر فى

* مجلة المعرفة ، أكتوبر ١٩٣١م .

نفوسهم بذور المعرفة الصحيحة ؛ وهو فى كل محاوراته لا يبتعد بهم عما يتصل فى عقولهم من مسائل الحياة ، ذلك لأنه لم يكن يفرّق بين تعاليمه الفلسفية وبين الحياة نفسها .

وتختلف فلسفة سقراط عن فلسفة القدماء فى أنها تركت التجوال فيما وراء الطبيعة والتنقيب فى العماء الأول ، وهبطت إلى الأرض تتخلل نفس الإنسان . فأهم أغراضه أن يعرف نفسه ، ويعرف الفضيلة التى شغلت من أبحاثه المحل الأول ، وكان يفخر بجهله المظاهر الخارجية ، وينسب ما يُعزى إليه من تفوق عقلى إلى هذا الجهل .

وتختلف فلسفته كذلك عن فلسفة السوفسطائيين ، فقد اتخذ نفس الأساس الذى اتخذوا ليبنى عليه الحقائق ، إلا أنه وصل إلى نتائج مضادة تمام التضاد مع ما وصل إليه السفسطائيون . هم اتخذوا من الذاتية وسيلةً يهدمون بها الحقائق الخارجية ، واتخذها هو لتقرير الحقائق الخارجية . كان يسمو بالفكرة الفردية إلى مبدأ عام ثابت ، له حقيقته وله استقلاله عن عقول الأفراد ، وكان يصل إلى هذه الحقائق معتمدًا على الاستدلال والتعريف المنطقى ، وقد قال أرسطو : « مَأْثُرَتَانِ تعزوان إلى سقراط : وسيلة الاستدلال ، والتعريف المنطقى . . وهما اللذان بُنى عليهما العلم » .

ولكى نشرح تلك النقطة الهامة نقول : إن سقراط كان ينتقل فى محاورته من بحثٍ سلبىّ إلى بحث إيجابى ، كأنْ يسأل الناس كما يسأل

الجاهل المتعطش إلى المعرفة ، فإذا أفضوا إليه بما تحويه أدمغتهم من المعارف ، صب عليهم سيلاً من الأسئلة توقعهم بين الحيرة والارتباك ، وتكشف لهم عن جهلهم حقائق الأمور ، وتبين لهم أن من الأشياء ما يظهر سهلاً بسيطًا لا يحتاج لبحث ، وهو فى الواقع من أعقد الأمور وأعوصها . هذا هو الجزء السلبى ، وإن كثيرًا من محاورات سقراط التى وصلت إلينا عن طريق أفلاطون تنتهى عند هذا الحد .

وفى أثناء محادثته مع الذى يحاوره كانت تلوح له أفكار لم تكن تخطر له على بال ، فهو يناقش عدة أمثلة ، ويلاحظ ما بينها من تباين وتشابه ، واتصال وانقطاع ، ثم ينتهى به البحث والاستدلال إلى تقرير الفكرة العامة كالعدل والسعادة وغيرهما ، وهذا استدلال يرمى إلى تعريف منطقى شامل جامع مانع .

قال أرسطو : « اهتم سقراط بفحص طبيعة الفضيلة كأنه مسألةُ مسائلِ الفلسفة ، ولهذه الغاية سأل نفسه : ما العدل ؟ وما الإرادة ؟ لأنه كان يعتقد أن الفضيلة معرفة » .

ولما كانت الفكرة يصح اتخاذها مرشدًا لجميع الأعمال التى تصدر عن أجزائها ، كانت الفكرة هى الكائن الحقيقى للأشياء .

ولسقراط رأىٌ فى الأخلاق كان له أثر جليل فى العالم النظرى والعالم العملى ، كان يرى أن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل وحسن التمييز ،

فالفعل الذى بلا إدراك عَمَاءٌ يتناقض مع نفسه ، والفعل الذى باعثه الإدراك لابد آتٍ غايته ، وينبنى على ذلك أن ليس هنالك شر يقع مع الإدراك ، أو خير من غير الإدراك ؛ وإنما الإدراك الناقص هو الذى يهوى بالناس إلى أعماق الرذائل . . ومن هنا نشأ القول بأن الإنسان خَيِّرٌ بطبيعته ، وإنه يُساق لارتكاب الرذائل رغم إرادته ، ومن يفعل الشر ويصدر ذنبه عن معرفة وإدراك خير من الذى يفعله وهو يجهله ، لأنه فى هذه الحالة صنع الخير بلا معرفة ، أو بمعنى آخر : بلا فضيلة ؛ أما فى الحالة الأولى فقد أسىء استعمال الفضيلة ، ولكنها موجودة على كل حال .

وكانت نتيجة هذا الرأى منطقيًا هى إيجاد وحدة لجميع الفضائل ؛ ولما كان فعل الخير هو فى الواقع إدراك عقلى ، انتهينا إلى أن هذا الإدراك هو واحد مهما كان اتجاهه مصوبًا إلى أى موضوع من مواضيع الفضيلة .

وثمة نتيجة أخرى عملية ، وهى تعليم الفضيلة ما دامت معرفة ، وإمكان نشرها بين جميع الأفراد بالممارسة .

وهكذا وضع سقراط الحجر الأساسى لنظرية الأخلاق ، ولكنه لم يحاول السمو بها ؛ وكان يحاول الوصول إلى السعادة عن طريق الفضيلة ، ونهاية السعادة فى نظره أن يسمو فوق مطامع الحواس ، وأن يتحرر من الرغبات فيرتفع إلى مصاف الآلهة ، وأن يثق بقوة الروح .

وترى من وسيلة سقراط أنه لم تكن له مدرسة ، وإنما كان له تلاميذ ، وقد اختلف هؤلاء الأتباع فى فهم فلسفته إلى حد التناقض مع بعضهم البعض ، ومعهم ومع سقراط نفسه .

وقد أنشأ ثلاثة من هؤلاء الأتباع أهم المدارس ؛ الأولى : المدرسة الكلبية ، وتتفق تعاليمها مع تعاليم سقراط فى أن الفضيلةَ معرفةٌ يمكن تعليمها ، وهى مبنية على التخلص من الرغبات كلها حتى يُتَوَصَّلَ إلى السعادة ، وقد دعا ذلك بعض أتباعه إلى الانزواء عن العالم والإزراء بقوانينه وتعاليمه ،ومن أشهر هؤلاء ديوجونيس .

والثانية : المدرسة القورينائية ، ومؤسسها أرسطيبس ، وكان يقول : إن السعادة هى غاية الوجود ، وفهم منها أنها اللذة ، فكل ما يوصل إلى اللذة خير ، إلا أنه يلزم لذلك ألاّ يترك الإنسان لشهوته العنان فتتحكم فى نفسه .

والثالثة : المدرسة الميغارية . وقد عَرَّفَت الخير بأنه الكائن النقى ، فليس مذهبها إلا تعبيرًا سقراطيًّا طرأ على فكرة الإليين .

لم تتمم هذه المدارس فلسفة سقراط ، وإنما الذى تممها وزاد عليها وكَوَّنَ نظامًا فلسفيًّا عامًّا هو أفلاطون . ولنترك تلخيص فلسفته إلى مقال آخر .

أفلاطون وفلسفته *

فى فترة البؤس التى تلت حروب البلوبونيز ، وفى السنة التى مات فيها بركليس (٤٢٩ . ق . م) ولد أفلاطون فى أسرة نبيلة ، وقد تربى تربية أمثاله من أبناء النبلاء ، ومن الغريب أنه لم ينهج نهج أقرانه الشرفاء فى الحياة ، فلم تجذبه الحياة السياسية بسلطانها وجبروتها ، ولم تخدعه ظواهر الأرستقراطية والألقاب وغيرها مما يتطلع إليها الشبان عمومًا ، وأبناء الطبقة العالية خاصةً ؛ احتقر كل ذلك واطمأن إلى العزلة الفلسفية ؛ ولما بلغ العشرين صحب سقراط ، وتولد بينهما ما يتولد عادة بين الفتى الذكى المجتهد والمعلم العظيم ؛ وقد تأثر أفلاطون بسقراط ليس فقط فى آرائه ومعتقداته ، وإنما فى حياته وأخلاقه ، ولا يَخْفَىٰ أن سقراط كان مثلاً طيبًا للرجل القوى الإرادة ، القادر على كبح أهوائه ، المتبع فى الحياة آراءه وقواعده لا يحيد عنها ولو تجرع كأس السم القاتل .

وبعد موت سقراط قام أفلاطون بعدة رحلات طويلة ، زار فيها ميغاريا ومصر وغيرهما ، وقد أفادته هذه الرحلات فائدة جمة ، ففضلاً عن أنها أكسبته خبرةً بالناس والأخلاق وعادت على نفسه بالمتعة واللذة ،

* مجلة المعرفة ، نوفمبر ١٩٣١م .

فإنها أعدت له فرصة التعرف إلى الفلسفات القديمة والحديثة كالفيثاغورية والميغارية وغيرهما ، مما كان له أكبر الأثر فى حياته الفلسفية كما سترى فيما يلى ؛ وعاد أخيرًا إلى أثينا وهو فى الأربعين ، حيث التف حوله طلبته ، وأخذ يلقى دروسه فى الأكاديمية ، وخيم السكون والتفكير على حياته زمنًا طويلاً ، ثم قام برحلتين أخريين قطعتا عليه حبل التفكير والسكون ، إلا أنه عاد إلى أكاديميته يستأنف حياة التفكير والتعليم ، ولم يكدر صفوه فى أخريات أيامه إلا الانقسام الذى نشأ فى مدرسته ، والذى يعد أرسطو مسئولاً عنه ؛ وبينما كان منهمكًا فى الكتابة ـ أو فى حفلة عُرس على قول آخرين ـ صعدت روحه فى رفق وهدوء كأنما أخذه بالعين إغفاء .

ونستطيع أن نقسم فلسفة أفلاطون إلى ثلاثة أقسام تبعًا لأطوار حياته المختلفة : أولها طور تعلمه ، وثانيها طور رحلاته ، وثالثها طور تدريسه .

فلسفة الدور الأول

تتأثر فلسفته هنا بفلسفة سقراط تأثرًا ظاهرًا ، فهو يحاول أن ينشئ أصولاً عامة مطلقة للأخلاق ، ناهجًا نهج معلمه فى معارضة السوفسطائيين ؛ ويعترضنا فى منطق البحث كتابه « فيدروس » ، وإنه وإنْ صح أن أفلاطون وضع ذلك الكتاب فى ذلك العهد لحق القول بأنه

توصل لمعرفة صفوة آرائه ـ كاعتقاده بسابق وجود الروح مثلاً ـ وهو لا يزال شابًّا ؛ أما إذا أسقطنا « فيدروس » من بحثنا ، فيظهر لنا من تطور عقليته :

(أولاً) المحاورات التى ناقش فيها آراء سقراط مستعيرًا لهجته فى البحث والمنطق ، فالجزء الذى من إنشائه هو أول ما كتب ، وفيه يتكلم عن بعض المسائل الأخلاقية كالصداقة وقوة الاحتمال ، ويَعْتَوِر تلك المقالات من عدم التناسق والضعف ما يدل دلالة واضحة على أنها كُتبت فى أول عهد الفيلسوف بالكتابة .

(ثانيًا) ردوده المختلفة على السوفسطائيين بنقد ظاهر آرائهم فيما يتعلق بتأثيرهم فيمن حولهم أو بمناقضة سقراط لهم ، ثم يناقش رأى سقراط فى الفضيلة القائل بأنها معرفةٌ تُعَلَّم كبقية المعارف .

(ثالثًا) معارضته فكرة الفضيلة عند السوفسطائيين المبنية على الشعور الذاتى الذى يتطلع إلى السرور ، لأن الفضيلة ـ فى رأيه ـ ليس لها غاية خارجة عن ذاتها ؛ فينبغى أن يحل الخير محل السرور كقاعدة أخلاقية .

فلسفة الدور الثانى

درس الفيلسوف فى ذلك العهد فلسفة الإليين والفيثاغوريين ، مما أنضج فلسفته الخاصة ، وأوحى إليه بأعظم الأسئلة الفلسفية ، وأَهَّبَهُ

لتحرير الفلسفة السقراطية من قيود الحياة العملية؛ ولم يقصر بحثه فى الأخلاق ، بل ترك العنان لفكره يحلق فى أجواء المعرفة باحثًا عن جذورها الأولى الموضوعية ، متأثرًا فى ذلك بطريقة سقراط التى تجعل من أجزاء البحث نظامًا عامًّا ، معارضًا فكره بروتاجوراس السوفسطائى الذى يبنى قوانينه الأخلاقية وغيرها على أساس ذاتى ، وكان من نتيجة بحثه أنْ تَوَصَّلَ إلى معرفة نظرية الأفكار ، لأنه فهم أن الأفعالَ نتيجةٌ للمعرفة التى هى نتيجةٌ بدورها للأفكار .

فلسفة الدور الثالث

وفيه تتمة فلسفة الدور الأول الأخلاقية ، مضافًا إليها بحث عميق لمسائل الدور الثانى ؛ وانتهى من ذلك بأن كَوَّنَ نظامًا فلسفيًّا عامًّا كان الأولَ من نوعه فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وبحث فيه أبحاثًا اجتماعية تَصَوَّرَ فيها الأمثلة العليا للحكومة والمجتمع .

وبجمل القول أن فلسفته تتضمن علومًا عملية وأخرى نظرية . ولعل تقسيم أرسطو لفلسفته إلى فلسفة طبيعية ومنطقية وأخلاقية أصدق التقسيمات لأنها حصرت آفاق أبحاثه فى هذه الفروع الثلاثة ، ويُلاحَظ أنها فى كتبه ممتزجة لا تَمَايُزَ بينها ، غير أن (الجمهورية) يغلب عليها البحث الأخلاقى ، و(تيموس) تنطبع بطابع البحث الطبيعى .

أفلاطون وبروتاجوراس

لا يفرق بروتاجوراس بين المعرفة والإدراك ، فالأشياء هى فى الواقع كما

تبدو لنا ، والإدراك يتنزه عن الشك والاضطراب ؛ ولما كانت الإدراكات تختلف باختلاف الأفراد ، بل هى تختلف فى الفرد الواحد تبعًا للأحوال المختلفة ، فإنه من غير المعقول أن ينهض قانونًا عامًّا أو قاعدةً عامة ؛ وعليه فالحقائق نسبية ليس غير ، وناقض أفلاطون هذه النظرية . ونحن نلخص أدلته فيما يلى :

(١) إذا كان لا فرق بين الكائن والظاهر ، أو بين المعرفة والإدراك ، فإن أىَّ حيوان له قدرة على الإدراك يصح أن يُتَّخَذ إدراكُه قياسًا للأشياء، كذلك يصح حُكمى وأنا عليل ، وإذًا فليس هنالك ثمة فائدة من التعليم والمناظرة !

(٢) فى تصديق النظرية تناقضٌ منطقىّ ، لأن بروتاجوراس ينبغى أن يعد المُناظر الذى يخطئه صادقًا فى حكمه وإدراكه !

(٣) إن هذه النظرية تقضى على الإدراك نفسه لأنه متوقف على الموضوع « المحسوس » ؛ ولما كان هذا الأخير عديم الثبات ، فتغيره الدائم هذا يجعل الإدراك أمرًا مستحيلاً .

(٤) كذلك بروتاجوراس لم يُشِرْ بكلمة إلى إدراك العقل ، فنحن قد نسمع ونرى ونشم ونلمس ونذوق بالحواس ، ولكنّ اندماج هذه الإحساسات ذات الأعضاء المختلفة فى حيز شعورنا لا يَتَأَتّى بالحواس، كذلك أننا نصف المحسوسات بالاتفاق وعدمه ، والاختلاف والتشابه ،

كما أننا نقارن بين الإدراكات المختلفة . ليس ذلك بالحواس لأنه من رابع المستحيلات أن نتلقى إحساسات السمع عن طريق العين أو العكس[1].

وكما مَيَّزَ أفلاطون بين المعرفة والإدراك ، مَيَّزَ بينها وبين الاعتقاد ، وجعله فى مرتبةٍ بين المعرفة وعدمها . والمهم أنه لم يعتبر الاعتقاد متحققًا فى المعرفة .

علاقة العلم بالفكر

الكون عالمان : عالَمَ منظور ، وهو المتقدِّم المُطَّرِد فى تقدمه ، الذى يتجه من الماضى إلى المستقبل مارًّا بالحاضر . وعالَمَ دائم ثابت غير متغير، أزلى لا نهائى ، ونحن نتوصل لمعرفة العالم الأول خلال الاعتقاد مستعينين بالحواس ، ومعرفتنا له مُشَوَّشَةٌ مضطربة . أما الثانى فنرقى إلى معرفته معتمدين على التفكير العقلى ، ومعرفته صحيحة صادقة ، فالقوة العقلية هى وحدها القادرة على كشف الحجاب عن نور الحقيقة الأبدية الكامنة خلف ظواهر الأشياء . وهذا هو العلم الصحيح ، وكان يسمِّى الحقائق « بالأفكار » !

النظرية المثالية

بنى أفلاطون هيكل هذه النظرية الفلسفية الهامة مستعينًا بثلاث

(١) يقول بعض علماء النفس بعدم استحالة ذلك . ونذكر أننا فى أحد كتب وليام جيمس قرأنا له تلخيصًا لأقوالهم ، وهم يفسرون ذلك بأنه إنْ أمكن نقل أعصاب العين وشعيراتها إلى الأذن لَكُنّا نرى بآذاننا .

دعائم ، أولها فكرة سقراط التعميمية ، وثانيها « استحالة » هيراقليط ، وثالثها الكائن المطلق الذى تَصَوَّرَهُ برمستيد .

كل شىء فى الوجود ـ كالـخَيِّر والجميل ، والقوة والإنسان ، والنار والماء إلخ إلخ ـ له مثال فى عالم الأفكار . والمثال أو الفكرة يمكن تعريفها بأنها العنصر العام للمختلفات : الإنسانى للفرد ، والوحدة للكثرة ، وهى أصل المعرفة ومبدؤها ، كما أنه ليس لها أية علاقة بالتجاريب أو الحواس ، ولما كان لكل شىءٍ مثال فهو لم يوجد عبثًا أو صُدفة ، والفكرة سابقة لنسختها المادية ؛ ولكى نتصور ذلك نضرب مثلاً بالدائرة ، فهى موجودة بذاتها قبل أنْ تُرْسَمَ فى حيز ، كذلك جميع الأشياء المادية من كائنات حية وصفات وعلاقات لها مثال فى العالم العقلى سابق لمشخصاتها فى العالم المادى ، فالمثل مبدأ المعرفة ، ويتميز بصفتين :

(١) الشمول لكل الموجودات التى من جنس واحد .

(٢) جوهرى موجود بذاته ، وهو أتم وأكمل من مشخصاته ، والمثل مرتبة حسب درجاتها من الكمال ، وعلى قمتها مثال الخير .

العلاقة بين الأفكار وعالم الحس

لم يقرر أفلاطون هذه العلاقة تقريرًا يُطَمْأَنُّ إليه ، لأن الأدلة التى ساقها مخلخلة بالتناقض ، ولم تَخْلُ كثيرًا عن الفروض ، ولم ينفض عنها

الشكوك عندما قال : إن الظواهر هى صورٌ منَ الأمثلة الموجودة فى عالم الأفكار . وعندما ناقش فكرة الاستحالة وبحث عن حقيقتها ، صرح بأن الأفكار ـ الدائمة الجوهرية ـ هى ـ وحدها ـ الحقيقة ، وعَدَّ المادة غير موجودة ، وأن المحسوس ما هو إلا شبيه بالموجود ـ الموجود الحقيقى .

وفى الكثير من الأحايين يتكلم أفلاطون عن العالم المنظور كما لو كان مظهرًا يُدْرَكُ بالشعور الذاتى ؛ وفى جميع الأحوال ، الذى يُفْهَمُ من تقريراته هو أن الموجود الحقيقى واحد ، أما عالم الحس فما هو إلا صورة من ذلك الموجود الحقيقى ؛ ولكن لا نلبث أن نصطدم بتناقضٍ عظيم يقضى على هذه الوحدانية فى أبحاث الفيلسوف التى وجهها إلى الروح والجسد ، وما قرره بينهما من العداوة المستديمة ، ثم أقواله عن المادة ومقاومتها لقوة الأفكار الخالدة ؛ فكل هذا يدلنا على وجود قوتين متضادتين وعنصرين منفصلين ، لا قوةً واحدةً وعنصرًا واحدًا .

فكرة الخير والكائن الإلهى

علمنا أن الأفكار فى عالم العقل مرتبة تبعًا لدرجات الكمال ؛ أو بعبارة أخرى هى متسلسلة ، كلٌّ واحدةٍ منها أسمى منَ التى قبلها ، ولكن لابد أن يكون لتلك السلسلة نهاية ، وأن يكون للأفكار فكرةٌ عليا هى أصل الجميع ، وتلك الفكرة هى فكرة الخير . . هى أساس المعرفة ، أصل المثل ، مبدأ الحقيقة ، منبع العقل . . وهى فوق الجميع ، ليس لها أصل فوقها ، فهى مطلقة جوهرية .

وقد يتساءل : ما علاقة هذه الأفكار بالله ؟

وليس عندنا جواب صريح على هذا السؤال ، والظاهر أن أفلاطون لم يبحث ذلك بحثًا خاصًّا ، وكثيرًا ما يقتنع القارئ بأنه لا يفرق بين فكرة الخير والله .

الطبيعة وكيفية الوجود

قبل الوجود كانت توجد قوة مبدعة كأصل عام متحرك ، وعلى جانبها العالم المثالى الدائم ، ثم العماء الذى يحوى فيه جراثيم العالم المادى ، ومن هذين العنصرين خَلَقَ الخالقُ « رُوح العالم » ، وهى سر قوته ونظامه وحركته ؛ ثم إن القوة المبدعة بعثت روح العالم لتملأ به الفراغ الذى تركه العالم حينذاك ، مُقَسِّمَةً إياه إلى قسمين يملأهما على التوالى النجوم الثابتة والكواكب . ثم قُسِمَ القسم الأخير إلى سبع دوائر خاصة .

ثم تكونت العناصر الأربعة ، ووُجِدَتِ الدنيا فى الفراغ الذى ملأه الروح ، فكأن روح العالم هى الحد الأوسط بين عالم الأفكار وعالم الأجسام ، هى الواسطة التى استندت عليها الفضيلة فى صنع المادة .

الروح

هى أبدية ، من أهم صفاتها التطلع إلى معرفة الإله الخالد وغيره من المعانى الجوهرية أثناء تأملاتها فى عالم المثال ، غير أن اتصالها بالجسم

لا يقل فى أهميته وخطره عن اتصالها بالملأ الأعلى ، وأثناء اتحادها مع الجسم تخضع لما يخضع له من الحركات والتغيرات ، كما أنها تتأثر بمطالبه الحسية وأطماعه وشروره ؛ من هنا قام النزاع فيها بين ما هو أسمى وما هو أدنى ، كلٌّ يحاول التغلب واجتذاب الآخر إليه فى شدة وعنف ، ولا يقتصر التأثير على الروح من الجسد ، وإنما هو متبادَل بينهما ؛ والروح تحاول انتشال الجسد من ورطته ، لتسمو به فوق الشهوات ؛ وفى الروح عنصر خالد ينتمى إلى العقل ، وعنصر لا صلة له بالعقل يسرى عليه الفناء ، وبين هذين العنصرين تتولد صفة الشجاعة ؛ ولما كان من الممكن أن توجد فى الأطفال وبعض الحيوانات ، فهى ليست من العقل فى شىء ؛ وعلى العموم نستطيع أن نميز ثلاثة أنواع للنفس : نفس عاقلة فى الرأس ، نفس غَضَبِيَّة فى القلب ، ونفس شهوانية فى البطن .

وعقاب الأرواح التى تتحكم فيها رغبات الحواس ، هو أن تحل مرة أو مرات فى أجسام أخرى ـ ربما كانت منحطة ـ حتى تُطَهَّرَ من أدرانها .

الأخلاق

تتلخص فى معرفة الغرض والنهاية ، فهى نظرية المثال فى شكلها العملى ، تتكلم على الخير السامى ، أو الخير المطلق ، وهو فى نظره السمو إلى الحق ، إلى المثال الأعظم ؛ أما غاية الروح فهى التخلص من

حبال الشهوات والمطامع لكى تكون نقية عادلة ، وتسمو إلى مصاف الآلهة ؛ ولا يتأتى ذلك إلا بامتلاك عنان النفس ، وهجر الرذائل ، والسكون للفكر ، والتأمل والاستغراق فى معرفة الحق ، أو ـ باختصار ـ التوجه إلى الفلسفة .

أما عن رأيه فى الفضيلة فقد اعتنق رأى سقراط القائل بأن الفضيلة معرفةٌ تُعَلَّم كبقية المعارف ؛ أما فيما يتعلق بوحدتها فقد عَدَّها وحدةً وكثرةً فى آنٍ واحد . . وحدةً باعتبار أن كل فضيلة متوفرٌ فيها خواص «الفضيلة المطلقة» ، وهى كثرةٌ بالنسبة للصفات العديدة التى تتمثل فيها ؛ أما أهم الفضائل الأساسية فقد استخلصها من تقسيمه السابق للروح ؛ ففضيلة العقل الحكمة ، وفضيلة القلب الشجاعة ، وفضيلة الحس الاعتدال ، ثم أضاف إليها العدل .

جمهورية أفلاطون

هى مدينة بناها أفلاطون من تـحت خياله ليوفر لسكانها السعادة ، وسكانها قليلون بحيث لا يستحيل عليهم التعارف ، وكل شىء فيها رهن الفائدة العامة ، ولهذا فالدولة تتصرف تمام التصرف فى الفرد وعمله وطبقتـه وعلاقتـه الجنسيـة وأولاده ، والأملاك مُشاعة كالأطفال الذين لا يعرفون أبًا ولا أمًّا ، وليس لهم إلا مدينتهم يبذلون فى سبيلها كل غال .

والمدينة ثلاث طبقات : طبقة الأوصياء والمقاتلين والزُّرَّاع ، وهم يعملون للدولة كما تعمل الأعضاء للجسم ، كلٌّ يقوم بوظيفته الخاصة ، ولا يضمن الصحة للجسم إلا تقسيم هذا العمل بين أعضائه ، كما لا يضمن السعادة للدولة إلا قيام كل طبقة من الطبقات الثلاث بالواجب الملقى على عاتقها ؛ ونلاحظ هنا أن الطبقات تتبع فى تقسيمها أنواع الروح السابقة الذكر ، والامتلاك والزواج مُبَاحٌ فى طبقة الزراع ، بينما هو محرّم فى الطبقتين الأخريين ؛ ولعل الباعث على ذلك هو شدة اهتمامه بهاتين الطبقتين اللتيْن تضع إحداهما للأمة دستورها ، وتكفل لها حريتها، وتبحث لها عن خير الوسائل لإسعادها ، وتدافع الأخرى عنها وتكفيها شر غائلة العدو .

على أن الطبقات لم تكن جامدة ، وكان الطفل الذكى ـ مهما كانت طبقته ـ يُرَبَّى تربيةَ الأوصياء ؛ كما أن ذوى العاهات كانوا يُقتلون ، بصرف النظر عن الطبقات التى ينتمون إليها .

إلى هنا نختتم الكلام عن فلسفة أفلاطون ، ولو أردنا أن نوفيها حقها من التلخيص والتعليق لما كان يكفى لهذا الغرض مجلد كبير .

أنطون تشكوف *

(الأديب الروسى)

فى ١٩ يناير سنة ١٨٦٠ ، ولد أنطون تشكوف ببلدة تاجازوج فى أسرة فقيرة تافهة التاريخ ، إذ كان جده عبدًا لأحد الموسرين ، وقد اشترى حريته بما وفره من مال سيده . ونشأ ابنه (والد أنطون) مقتصدًا مدبرًا ، فاستطاع أن يترقى فى وقت قصير من كاتب حقير إلى صاحب حانوت وعميد أسرة مكونة من أربع أخوة وأخت واحدة . وكانت الأسرة محافظة شديدة المحافظة ، عظيمة الرعاية للتقاليد الدينية ، فتلقى الأطفال تربية دينية عن الأب وعن الأم ، وفى البيت وفى الكنيسة ، وبلغ من شدة غرام الوالد بموسيقى الكنيسة أن ألحق أطفاله جميعًا بزمرة المنشدين ، فاختلطت أصواتهم بأصواتهم الرفيعة وهى تنشد الأناشيد الدينية . على أن هذه التربية الدينية وما بُذل فى سبيلها من شدة وعناية لم تأتِ إلا بعكس ما رجى منها ، وقد كتب أنطون فى كهولته يقول : «عندما أستعيد ذكرى طفولتى ، تبدو فى مخيلتى مروعة . وإنى الآن بلا دين . ولما كنت أغنى وإخوتى فى الكنيسة كان الناس يلقون علينا نظرات إعجاب وينفسوننا على والدينا ، ولكن كان يجرح نفوسنا

* السياسة الأسبوعية ، ٨ من مايو سنة ١٩٣٣م .

إحساس ذلة كأننا من عبيد السفن الصغار » ؛ ولكن هذه النشأة لم تضع هباء لأن الترتيلات الجميلة نقشت آثارًا خالدة فى نفس تشكوف ، وأشربت قلبه بالهيام بها ، مما كانت نتيجته ميل الفتى إلى اللغة الروسية واهتمامه بها .

ولما شب قليلا التحق بمدرسة الأبريشية ، وهنالك كابد مُدَرِّسًا شديد القسوة منحل الفطنة والمعرفة ، بما أضاع عليه هذا العهد السعيد ، وربطه فى ذاكرته بالجفاف والفقر ، وجعله يكرر دائمًا أنه ليس له طفولة !

ثم التحق بمدرسة الآجرومية ، وفى بادئ عهده بها عُرف بالكسل والغباء ؛ وإنْ كان حبيبًا إلى النفوس ، فذلك لنأيه بنفسه عن ميدان المنافسة ولابتسامة ساحرة لا تفارق شفتيه ، إلا أنه فى أواخر عهده بهذه المدرسة حدث انقلاب فى نفس الفتى ، فقد زال خموله وانفض عنه الكسل ، وصقل مخه وانحسر عنه الغباء ، وتدفق فى عروقه دم النشاط والحيوية من غير أن يسلبه ذلك روح الفكاهة ، فبقى مرحًا يقرأ الروايات بصوت مرتفع حتى يثير الضحك فى الصدور ، ويغير من صوته ويحاكى مختلف الأصوات ، ويبدل من ملامح وجهه حتى لا يكاد يُعرف ، وإخوانه من حوله يدهشون ويُسَرُّون .

ثم كان أن التحق بمدرسة الطب . وكان أن عبس الحظ لأبيه ، فهوى إلى قرار الخراب حتى اضطر إلى العمل ككاتب بسيط ، ولكنه لم يَكْفِ الأسرة ، بما اضطر معه الفتى أن يعمل لينقذ الأسرة من الموت

جوعًا . وفى الحق لقد كانت هذه الفترة من حياة الأديب من أشق ما عاناه فى حياته ، فهو طالب طب ، وأنت تدرى ما يقوم به طالب الطب من واجبات شاقة ؛ وهو كاتب قصصى يؤلف لتسلية القراء بعد الغذاء، وأنت تعلم ما يعانيه الكاتب إذا كان دافعه إلى الكتابة التكسب وسد العوز لا الإلهام والحب ، ثم إنه يعيش فى حى حقير تختلط ضوضاء الأطفال بصراخ الفتيان . . مثل هذه الحياة أقرب إلى الفناء والعدم ، لأننا لا نتذوق جمال الوجود ونحس بالحياة إلا فى الساعات التى نقف فيها قليلاً لنتأمل ونتملى . وكان يعلم أن أدبه غَثٌّ ، وقد حاول أن يكتب كما يريد ويتمنى ولكنه لم يلق تشجيعًا مّا .

وأخيرًا رضيت الحياة أن ترفع عنه بعض أثقالها ، فنال دبلوم الطب والتحق بإحدى المستشفيات للتمرين ، ولأول مرة أتيح له التعرف إلى لون من ألوان الحياة وهو الحياة الريفية ، واختلط بكثيرٍ من الريفيين والضباط ما كان له كبير الأثر فى خياله فيما بعد ؛ ثم طلبه مدير جريدة «نوفوفريميا » ليكتب له قصصًا محترمة ، ولعله سُرَّ غاية السرور لتخلصه من كتابة هذه القصص التافهة ، ونشط هنا لعمله نشاطًا لفت إليه نظر بعض كبار الأدباء ، حتى أن خريجورفتش كتب له يقول : « إن لك مَلَكَةً حقيقية ، مَلَكَةً ترفعك إلى مكان يسمو على دائرة أدباء الجيل الحديثين » ؛ فبعد أن كان غرضه المال أصبح يتطلع إلى الإجادة الفنية حتى فاز بجائزة بوشكين ، وأخذ صيته فى الذيوع ، إلا أن الإجهاد

المستمر والعمل المواصل نالا من صحته كل منال وأنهكا قواه ، فبدت عليه علامات السل ! وكم كان ارتياحه لذلك عظيماً ! ولكنه أخفى الأمر وكتمه فى صدره حذرًا أن يتسرب إلى علم والدته التى يشفق عليها من الحزن والألم . ولم يكن هذا ولا غيره بمانعه عن مواصلة عمله ، فكتب للمسرح روايات ناجحة مثل « إيفانوف » و« الخال فانيا » ، وقد صُدَّ عن التأليف للمسرح زمنًا بسبب سقوط إحدى رواياته ، ولولا أنْ أعيد تمثيلها فى موسكو ولاقت نجاحًا باهرًا لَـحُرِمَ المسرح من قلم تشكوف .

زادت آفاق حياته وزخرت بالتجارب والفهم الصحيح للأمور ، وتحسنت أحواله المالية فرحل إلى موسكو ، إلا أن المرض كان يغالبه مغالبةً شديدة حتى انكشف أمره وعلم به مَن كان يشفق عليه أن يعلم به ، واضطر إلى نفى نفسه من وطنه الحبيب إلى جنوب فرنسا وهو أسيف ، وهنالك بقى زمنًا يكابد آلام المرض ويعالج لواعج الشوق الحنين إلى موسكو وأناس موسكو . ولما أحس بتحسنٍ فى صحته ، سارع بالعودة إلى الوطن ، ولأول مرة نرى حياته تصطبغ بذلك اللون الوردى الجميل ، فقد عرف ممثلةً هى أولجاليو ناردوفنا ، وألف الحب بين قلبيهما ، فتزوجا وساحا سويًّا ينعمان بالحب . وعاد المرض يطارده ويحرمه من الطمأنينة ، وعاد هو إلى منفاه تاركًا زوجه ترجع إلى موسكو لتباشر عملها . وتستطيع أن تتصور حاله وهو صريع القلب والصدر بعيدًا عن وطنه .

واشتدت عليه وطأة المرض ، فرحل إلى ألمانيا حيث لحقت به زوجه ؛ وتحدثنا الزوجة عما كان يعانيه زوجها من الآلام ، وتشير إشارة خاصة إلى بقاء الصفاء مخيماً على روحه التى احتفظت بفكاهتها ودعابتها . . وهكذا لم تملك أن تضحك له وهى جِدّ جَزِعَة عليه . وأخيراً هزم ذلك الجسم الريفى القوى أمام المرض الخبيث ، وقُضى صاحبه الأديب .

كان فى طبيعة تشكوف ما يمنعه عن الإبانة الصريحة عن ذات نفسه ، فلم يخلّف لنا مذكرات شخصية تنفع المؤرخ النفسانى ؛ حقًّا أن رسائله كثيرة وكأنها ـ فى الغالب ـ تتناول مواضيع عامة أدبية وفلسفية ، وعليه فالمرجع الثقة لمن يريد أن يتعرف إلى هذه النفس الأدبية هو مؤلفاته وبعض رسائله الخاصة . ومن الحق علينا أن نتكلم عن إيمانه ، فإن إيمان الرجل أو عدمه أدق مقياس يزن أفعاله وتصرفاته ، وتشكوف يقول صراحةً إنه فقد الإيمان برب الكنيسة وهو صغير . وطال عهده بهذه الحرية الدينية وبقى يلهو ويعبث ويعمل من غير ما يكدر صفو قلبه بأسئلة الإيمان الملحة التى قد تبلغ حد العذاب ، وكأنك بعد ذلك تحس بالجد فى كتابته فكأن نظرته إلى الحياة حالت ، وكأن الحياة فى نظره كبرت ، وتتوالى أسئلته عن الحياة والموت وتكاد تلمس المرارة التى يفيض بها قلبه المرهف الحس ، وخرج عن قبة نفسه ليواجه المشاكل الاجتماعية الكثيرة ، واستحوذ عليه اهتمامٌ كبيرٌ بها ، أغراه بالتعرض لأهوال السفر لمجرد التعرف إلى أناس جُدُد و أخلاق جديدة . ويظهر لنا اهتمامه هذا

واضحًا فى حادث تنازله عن لقب العضوية بأكاديمية العلوم احتجاجًا على إلغاء انتخاب ماكسيم جوركى بسبب مذهبه السياسى ، وقد اهتم كبقية الكُتّاب الروس بمسائل العمل ؛ ونحن ننقل هذه الكلمة له لتعلم منها شيئًا عن خيال الإصلاحى . قال : « إذا كنا جميعًا ـ سواء من يسكن المدن أو من يقيم فى الأرياف ـ نرضى بأن نقتسم فيما بيننا العمل الذى يبذله البشر فى إشباع حاجاتهم الطبيعية ، فإن أحدًا منا لا يمكن أن يعمل أكثر من ساعتين أو ثلاثة كل يوم . ونبقى بعد ذلك أحرارًا بقية اليوم ، ونهب هذا الوقت للعلوم والفنون . كلنا نبحث عن الحقيقة وعن معنى الحياة هنالك ؛ وإنى لواثق أن ينكشف لنا وجه الحق، ويستطيع الإنسان أن يخلص نفسه من فزع الموت الدائم الذى يُصْلِيه نار العذاب » .

وفى النهاية اهتدى الأديب إلى الإيمان ، وكان إيمانه بالإنسان . . بمستقبله وبرقيه ، وإنك لتحس بإيمانه هذا إذا قرأتَ له إحدى رواياته ، ويتأكد إحساسك كلما أمعنت فى القراءة .

نعم ، إن حياة الإنسان الواقعية تثير سخطه ورحمته ، وهو دائمًا يصور شقاء الإنسان ويتهمه بأنه السبب فى كل ما يحيق به من أسباب الألم بما تفيض به نفسه من ميول للتشاحن والبغضاء وعواطف الأثرة والشر ، ويخيل إليك وأنت تقرأ بعض رواياته أنك تقرأ « البيت الكسير الفؤاد لبرنارد شو » إذا لاحظت الموضوع والغرض ؛ فهو يتخيل العالم أو

أوروبا فى أسرة كل فرد من أفرادها مصاب بها يضلله عن طريق السعادة، فإذا قاربت الرواية النهاية سمعتَ نداءً عذبًا إلى السعادة وتفاؤلاً صريحًا بالمستقبل السعيد .

على أنه بقى وسط هذه المذاهب الاجتماعية والمشكلات الإنسانية فنانًا خالصًا لوجه الفن ، وقد قال فى ذلك : « الميل جذوره فى عجز الإنسان عن أن يعلو عن التافهات من الأمور . الفنان ينبغى أن يبقى شاهدًا نزيهًا فقط . لستُ حرًّا ولستُ محافظًا ولستُ مصلحًا . إنى أحب أن أكون فنانًا فقط » .

ثلاثة من أدبائنا *

تكاد نهضتنا الأدبية تودّع عصر الانتقال لكى تستقبل عصرًا جديدًا ثابت الأسس واضح الأغراض ، ولقد قام بهذا العمل العظيم ـ عمل الانتقال والتوجيه ـ أدباءٌ كبار ما زالوا يغذّون أدبنا بنفثاتٍ حارةٍ من أرواحهم السامية ، ولو أردنا أن نوفى كلاً منهم حقه لطال بنا المقال إلى غير نهاية ، ولكنا نريد أن نتكلم على ثلاثة منهم نرى أنهم الممثلون لنهضتنا فى نواحيها المختلفة ؛ ولسنا نتحدث عنهم كنقاد أو مؤرخين ، وإنما كقراءٍ اتصلت نفوسهم بنفوسهم زمنًا طويلاً ، وتأثرت بها تأثرًا كبيرًا . هؤلاء الثلاثة هم : العقاد ، وطه حسين ، وسلامة موسى .

● العقاد

العقاد هو رجل البداهة ، ونقصد بالبداهة الفطرة البصيرة أو الإحساس الصادق أو الطبع السليم ، ونقصد بذلك تلك الموهبة الطبيعية التى تنفذ إلى الحقائق فتعرف ماهياتها ، وهى درجة من الكمال يبلغها الصوفى بالاجتهاد ، ويحوزها الفنان بفطرته وطبعه ؛ وإذا أردتَ أن تتحقق مما نقول فاقرأ شعر العقاد .

* المجلة الجديدة ، فبراير ١٩٣٤م .

والعقاد فى نظرنا شاعر فنان قبل كل شىء . . فمن أهم مميزاته أنه ليس قشورًا سطحية ، وليس نغمًا لفظيًّا ، وإنما هو معنى عميق تذوقه وتحسه ، وتعرف فيه روحًا حيًّا يكاد يتحرك ويتغير كلما راجعتَه ؛ وهذه خواص النفس التى يعجز العقل والذكاء عن أن يلجأ بابها ، والتى تنفذ إليها البصيرة الحساسة المرهفة فتلتقطها بما فيها من حياة وغموض .

وأثر الفطرة السليمة يظهر فيما يدعو إليه العقاد من تجديد فى الشعر والأدب ؛ والتجديد عند العقاد ليس هو التجديد عند غيره ، فنحن نفهم من التجديد عادةً أنه الدعوة لمذهب جديد على حساب مذهب قديم ، كالدعوة إلى الرياليزم أو الإيدياليزم وهكذا . . ولكنّ العقاد لا يدعو إلى مذهبٍ خاص ، وإنما يثور على التقليد والفناء فى الغير ، ويدعو إلى تحرير العقل والشعور ، اعقل بعقلك واشعر بشعورك ، ومثل هذا المبدأ يتناقض مع الدعوة إلى مذهب معين ، لأن الدعوة إلى مذهب معين هى نوع من التقليد ، وإنك إذا قلدتَ العقاد فلست من أتباع العقاد ! وهذا الرأى يجعل من الفن حياةً كهذه الحياة المتجددة المتغيرة المطردة السير إلى الأمام .

والعقاد يسمو بالأدب إلى الذروة من الكمال والتبجيل ؛ وهذا طبيعى، لأن مَلَكَتَهُ مَلَكَةُ المتصوف . . وكيف تطلب من المتصوف ألا يبجّل معبودَه الذى يوحى إليه بأسرار الغيب ؟

● **طه حسين**

أما طه فهو رجل الذكاء ، وهو يظهر فى مكانتين من أهم مكاناته : البساطة والسخرية ؛ وإنك لتقرأ لطه حسين فلا تعثر على كلمة شاذة أو جملة معقدة أو تعبير مُلْتَوٍ أو فكرة غامضة ، وإنما تفهم كل ما يريد أن يُفهمك إياه وأنت مرتاح سعيد فى نشوة وصفاء ؛ وليست هذه السهولة مما يدل على سهولة الموضوع الذى يعالجه الكاتب أو على ابتذاله ، وكأنها دلالة على الذكاء النافذ . . الذكاء الرياضى ، أو الذكاء الفرنسى - إنْ شئتَ - الذى لا يطيق الغموض أو التعقيد ، والذى يعطى محصوله بسيطًا بساطةَ البديهيات الرياضية ، وإنْ كان تمثيله وهضمه من أعسر الأمور ، فهذا هو السهل الممتنع حقًّا .

أما السخرية فشديدة الوضوح فى أسلوب طه وتصويره للأمور ، وهى فى ماهيتها جَمْع للمتناقضات عن طريق الإشارة الخفية واللمحة البعيدة ، وقوامها قوة الملاحظة والانتباه الشديديْن .

والذكاء يؤدى للشك ، وقد كان الشك أساس البحث عند طه حسين ، ذلك البحث القيم الذى صار أنموذجًا للمفكرين ، والذى أحدث أثرًا كبيرًا فى بعث الآثار الأدبية الإسلامية .

● **سلامة موسى**

يمتاز الأستاذ سلامة بتفكير عملى ، ومن شأن هذا التفكير ألاَّ

يكترث كثيرًا للنظريات ، وألاّ يركن إلى النظر المجرد والتأمل الفنى ، وكل ما يهمه من النظرية أن يطبقها ، لأن همه منصب على الحياة وعلى الكمال فى هذه الحياة؛ والإنسان لا يذكر الأستاذ سلامة حتى يذكر داروين ونظرية التطور ؛ ولهذه النظرية أثر بالغ فى نفس الأستاذ ، وهى أصل مُثُلِهِ العليا للإنسان والحياة الاجتماعية ؛ وأهم شاغل له هو الإصلاح الاجتماعى ، وله جولات عظيمة وتضحيات كبيرة فى سبيل التجديد الدينى وتحرير المرأة ورقى الفلاح والعامل ، وقد كان الداعى الأول إلى الوطنية الاقتصادية ، وكان لدعوته أثر كبير فى نفوس الشبان مما نرى مظاهره قوية حية يطرد نموها يومًا بعد يوم . وعلى العموم فهو مجدد أدبى كبير ، إلا أنه لا ينظر للأدب كغاية ، وإنما كوسيلة للإصلاح والرقى فى المجتمع والحياة .

وطريقته فى الدعوة ليست عن سبيل المنطق والجدل بقدر ما هى عن سبيل علم النفس ، فهو يقرر ما يريد فى عبارات قصيرة واضحة ، ويكررها كثيرًا حتى تثبت فى النفس وتصير كإحدى عناصرها الموجهة ، ولذلك ترسخ مبادئه فى النفوس وتؤثر فى أعدائه قبل أنصاره .

* * *

أحب ألاّ تفهم مما كتبتُ أن هذه الميزات التى أضفتها إلى هؤلاء الكُتّاب هى كل ما لهم ، وإنما هى التى تبرز فيهم ؛ وهل ينكر إنسان أن

للعقاد أبحاثًا هى مثال التفكير المستقيم والعبقرية الفكرية ؟ وهل ينكر أحد أن لطه حسين آثارًا أدبية بلغت الذروة فى جمالها وقوتها ؟ وهل ينكر قارئ أن لسلامة موسى مقالاتٍ وكتبًا فى النقد كخير ما كُتب فى هذه المواضيع ؟

أما إذا أردنا التقسيم والتحليل ـ وهو طبع العقل ـ فيحق لنا أن نقول إن العقاد هو روح النهضة الأدبية ، وطه حسين عقلها ، وسلامة موسى إرادتها .

الحب والغريزة الجنسية *

لا نبالغ ولا نلهو بالكلام إذا قلنا إن الحب يلعب دورًا فى حياتنا لا يدانيه فى أهميته وخطورته دور أى عامل آخر من تلك العوامل التى تقوم عليها حياتنا الطبيعية وحياتنا الاجتماعية ، بل هو يكاد يكمن خلف كل وجه من وجوه النشاط كما تكمن نسمة الحياة فى كل عضو حى تدفعه وتوجهه . ولعلك تعلم أن من العلماء من يضيف إليه كل نشاط فى حياة الإنسان لا يستثنى من ذلك شيئًا . على أننا نتجنب دائمًا الأحكام العامة الشاملة ونتوجس منها خيفة شك ، فلنقنع إذن بالاعتراف له بمكانة خطيرة فى حياة الفرد والمجتمع .

وإنه مما يستحق الذكر أن بعض الفلاسفة كان يتصور أن هذا الحب لا يقتصر نفوذه على حياة الإنسان والحيوان ، ولكن يتعداه إلى حياة الطبيعة نفسها ، إلى حياة المادة ، أو إلى وجود المادة إذا راعينا الدقة ؛ هؤلاء كانوا يرونه عاملاً من عوامل تكوين الوجود ، فالفيلسوف القديم أمبيروكل كان يقول بأن أصل الوجود هو العناصر الأربعة المعروفة ، وأنه باتصالها وانفصالها تحدث الأشياء جميعًا ، وأن ذلك الاتصال والانفصال

* المجلة الجديدة ، مارس ١٩٣٤م .

يحدثان بفعل قوتين هما المحبة والبغضاء ؛ كذلك كان شوبنهور يقول بأن الأنانية توجد فى عناصر الطبيعة ، وأنها تتخذ صور الدفع والجذب أو الكراهية والحب .

ولا شك أنه من الممتع أن يكشف الإنسان الستار عن كُنْه هذا المعنى الجميل ، هذه القوة القاهرة ، التى تسيطر على حياتنا وتملك عنان خواطرنا وتؤثر أكبر الأثر فى حاضرنا ومستقبلنا .

والكلام عن الحب وثيق الارتباط بالكلام عن الغريزة الجنسية ، فمهما ارتقت العاطفة إلى السمو فليس يقطع سموّها الصلة التى تشدها إلى منبعها الغريزى البسيط فى طبيعة الإنسان ، بل لعله لو حدث هذا القطع لكان هو القاضى على العاطفة وسموها معا ، فمن الضرورى ـ لكى نفهم الحب ـ أن نعنى أولاً بفهم هذه الغريزة ، وهو ما تخصص له هذه الكلمة :

تقوم الغريزة الجنسية على إفرازات داخلية ، تفرزها غدد خاصة تسيطر على نمو الأعضاء التناسلية ؛ وهذه الغريزة شائعة بين جميع الحيوانات ، ولكن حالتها تتغير ؛ مما يدل على أنها خضعت لتطورٍ عامّ تختلف درجاته فى الحيوانات البسيطة عنها فى الحيوانات الكبيرة والحيوانات العليا .

ويقول الأستاذ ريبو إن الغريزة الجنسية فى شكلها البسيط عند

الحيوانات الميكروسكوبية والحيوانات المتجانسة تظهر لها أعراض حيوية وعضوية ، ففى النقاعيات يتحد الزوجان ويتصلان حتى يصيرا كأنهما شىء واحد ، فتقوى الحياة فيهما وتتضاعف ، ثم ينفصلان عن بعضهما وقد وُهِبَ كل منهما حيوية جديدة تمكنه من الانقسام والتوالد وحده زمنًا طويلاً قبل أن يضمحل . وهذه الحالة تذكرنا بما نعرف عن خلايا الجسم الإنسانى وما يحدث لها من الانقسام والانفصال . ويضيف بعض الفسيولوجيين إلى النقاعيات حاسةً جنسيةً متمتعةً بالشعور ، ويقولون إنه قبل أن تتصل الواحدة منها بالأخرى تحس برغبة خفية فى الالتئام والتزاوج ، وأن هذه الرغبة هى التى تدفع بالواحدة إلى أحضان الأخرى. ويرى آخرون فى اتصال النقاعيات وانفصالها تفاعلات كيميائية لا حياة فيها ولا شعور . على أن مثل هذا الحكم يُشعر بما فيه من تطرف غير محمود فى دراسة الظاهرات النفسية ، ولذلك فقد لا يحب بعض علماء النفس - مثل ديماس - أن ينشئ أى علاقة بين الخلايا الجسمانية والظاهرات الفسيولوجية السيكولوجية التى تكون الغريزة الجنسية - على هذا الاعتبار - مستقلة عن دراسة هذه التفاعلات الكيميائية البيولوجية .

والغريزة الجنسية تتحور فى الحيوانات العليا إلى رغبة ، إلى حاجة مُلِحَّة ، لا يؤثر اختيار الفرد من قوتها أو ضعفها ، أو أن قوتها أو ضعفها لا تتحدد باختيار الشخص ورغبته .

ويذهب بعض الأطباء والفسيولوجيين إلى أن كل حاجة نفسية إنما تنشأ من نمو الأعضاء المحيطة الخارجية ، والغدد المتصلة بها ، وهو رأى الماديين الذين يعتبرون الحالات النفسية أو الظاهرات العقلية كآثارٍ تصدر عن المادة الجسمية أثناء تطورها وتعقدها .

يقول كرافت ابنج : « الحياة الجنسية تظهر أول ما تظهر عن طريق إحساسات تأتى من الأعضاء الخارجة أثناء نموها » ، ويقول بونى إن هذه الأعضاء تحدث فجأة إحساساتٍ جديدة ، يسرى أثرها إلى الجهاز العصبى فيحيل من الذكاء والإحساس والأخلاق .

ويوجد بجانب هؤلاء ، علماء آخرون مثل جونى رو ممن يستهينون بهذه الآراء ويقولون باستقلال الغريزة الجنسية عن الأعضاء الخارجية وما تجلبه من إحساسات ، ولو أنهم يسلمون بما لهذه الإحساسات الدخيلة من أهميةٍ خطيرة فى تطور الغريزة الجنسية ؛ وجونى رو يرى فى الغريزة الجنسية حالتين : رغبة عامة غامضة تكمن فى الجهاز العصبى كله ، رغبة يحس الإنسان بسريانها ويشعر بالحاجة إلى إشباعها من غير أن يفطن إلى ما يشبعها ؛ وقد أجاد روسو وصف هذه الحالة النفسية حين يقول : « كنتُ مضطربًا مذهولاً حالما أبكى وأتنهد ، وكنت أتوق إلى هناء ليس لدىّ عنه فكرة ، ومع ذلك كنتُ أحس بحرمانى منه » .

ثم رغبة واضحة تستقر فى محل وتعرف ما يشبعها ، وهذا رأى العلماء الذين يؤمنون باستقلال الحياة النفسية من غير إنكار لما بينها وبين الوجود المادى من علاقة وثيقة متبادلة التفاعل .

ومهما اختلفت الأقوال وتعددت المذاهب فى تعيين منشأ هذه الغريزة، فمما لا شك فيه أنها موجودة ، وأنها قوية متمكنة ، ممتدة السلطان على حياة الفرد والجماعة . وبحثنا لها من الوجهة الطبيعية الفسيولوجية لن يخرج عما سردنا من مجمل الآراء ، ولكن ليس معنى هذا أنه كل ما يمكن أن يقال عنها ، بل لعله لو قورن بالدراسات الأخرى المتعددة التى تتناولها من وجهات مختلفة تبين أثرها فى حياة الفرد والمجتمع ، ولعله لو قورن بذلك كله لَوُجِدَ تافهًا بسيطًا . ونحن نعتقد أن كل النتائج المعقدة التى تنتج عنها وكل الأدوار التى تلعبها إنما يمهد لها المجتمع . . المجتمع ، ذلك المعنى المادى الذى يؤثر فى حياة الأفراد أثرًا لا يدانيه أثر على الإطلاق . المجتمع بقوانينه وأحواله هو الصانع لكل الأحوال والأشكال التى تلبسها هذه الغريزة وتظهر بمظاهرها . هو المسرح الطبيعى التى تُمَثَّل عليه أدوار التقى والشر والطاعة والعصيان والاستسلام والثورة والتسامى والانحطاط ؛ وتفسير ذلك فى رأينا أن المجتمع بظروفه وأحواله يحارب الغريزة الجنسية وينصرها ، ويقهرها ويقويها ، ويصب عليها ما يُسَيِّرُها ، ويمدها بما يوقظها ويحييها ، فهو بدينه وتقاليده وقوانينه يضطهدها ويحاربها ، وقد يشتد فيزهد فيها ، وأهون ما يفعله فيها أن يلقى عليها ثوبًا مدنسًا من العار والخجل ، وهو من جهة أخرى بمشاهده ومراقصه وفنونه وآدابه ـ بل بنفس تحريمه ـ يقويها ويوقظها ، فكأنه يهيئ لها أسباب القوة والضعف والحياة والموت .

وطبيعى أن ينشأ عن ذلك حالة الصراع التى تُشاهَد فى المجتمع ، وأحوال الإفراط والتفريط التى تتبادل قذائفها بين الصوامع ودور الخلاعة؛ فمن الناس مَن تسمو به غريزته إلى السماوات ، ومنهم مَن تهوى به إلى الحضيض ، ومنهم من يتردد بين هذه وتلك فى اضطراب وشقاء .

على أن تفصيل هذه الأحوال يحتاج إلى ما لا نملك من الوقت ، ونحن إنما أردنا بكلامنا عن الغريزة أن نمهد إلى كلامنا عن الحب .

الفلسفة عند الفلاسفة *

قيمة الفلسفة مثار نزاع طويل فى العصر الحديث ، فهى عند الكثيرين من مخلفات الماضى التى لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب والتى تؤدى الغرض منها على الوجه الكامل . على أن مسألة الفلسفة لا تنحصر فى توافر أسباب وجودها أو انعدام هذه الأسباب ، فإن جزءًا هامًّا منها ينصب على تحديد موضوعها وفهم معناها ؛ ولقد قال جوفروى إن الفلسفة علم لم يَنتَهِ موضوعه إلى التحديد ، وقد يكون هذا حقًّا إذا اعتبرناها من ناحية الموضوع ، ولكن ما قيمة هذا الاعتبار ؟ هل الفلسفة بموضوعها ؟ أم أن هنالك فكرةً أو نزعةً تفكيريةً تكمن خلف الأشكال المختلفة يتبع وضوحها وتميزها تقدم العلم بوجه عام ؟ أمثل سبيل لتحديد معنى الفلسفة وتقدير قيمتها نتيجةً لذلك أن نعرف رأى الفلاسفة عنها .

* * *

لا توجد كلمة فلسفة فى أشعار هوميروس ولا هسيود ، ومعناها الأول عام شامل يندرج تحته حب الاستطلاع والمعرفة أيًّا كانت ، وأول ما

* المجلة الجديدة ، يناير ١٩٣٥م .

نلقاها فى كتب هيرودوت فى قوله كريسوس لصولون : « أقصد أنك جُبْتَ كثيرًا من الأقطار متفلسفًا بمشاهدتها » ؛ أو فى قول تيوكيديد لبريكليس : « نحن نحب الجمال بمقدار ، ونتفلسف فى غير حيطة » ؛ وكان إيثيديد يعتقد أنه راسخٌ فى الفلسفة لأنه جَمَعَ الكثير من دواوين الشعر والسفسطة .

والحق أن فيثاغورس هو أول مَن حاول تحديد معناها ، فقال إن الحكمة لا تتوافر إلا لله وحده ، وحَسْبُ الإنسان أن يحبها ويتبعها لكى يبلغ مرتبةَ الكمال ؛ وكانوا يطلقون على الفلاسفة حتى عهد سقراط الحكماء أو الطبيعين أو السوفسطائيين .

* * *

كانت الفلسفة عند الفلاسفة الأَوَّلِينَ تشمل العلم أو تفسير الأشياء والحكمة أو ممارسة الفضيلة ، وكانت حكمتهم عملية ، وكان علمهم موجهًا إلى العالم الخارجى ، فهم ورثة الشعراء الذين حاولوا تفسير الوجود والمعرفة وأصل تكوينه فى أسلوب لاهوتى مبنى على سرد تاريخ الآلهة ، فحاولوا بدورهم الإجابة على أسئلة أصل الوجود ومنشأ الإنسان، وحاروا فى معرفة هذا الأصل ، فقالوا مرة إنه العناصر ، وأخرى إنه الذرات ، وثالثة إنه العدد . . وهذا فهم للفلسفة يؤهلها لأن تكون علمًا عامًّا شاملاً لجميع المعرفة الإنسانية .

فلما جاء سقراط غَيَّرَ اتجاه العلم من الطبيعة إلى الإنسان ، حتى قال شيشيرون إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها فى المدن والبيوت ، أى السياسة والأخلاق ؛ وسقراط لا يعد فقط مؤسسًا لعلم الأخلاق ، فإن مبدأ منطقه بقى قاعدة لعلم النفس البشرية عشرين قرنًا ، وموضوع العلم عند هذا الفيلسوف هو الثابت فى الأشياء التى تختلف بالأعراض والجزئيات ، أو هو الماهية التى تكون جوهر الشىء ، وتعريف هذه الماهية هى غاية العلم ، وقد تطور منطقه إلى منطق أفلاطون وقياس أرسطوطاليس الذى سيطر على الفكر طوال العالم القديم والعصور الوسطى حتى عهد ديكارت .

* * *

ورد أفلاطون الفلسفة إلى شمولها فلم تَعُدْ هى علم الأخلاق أو الطبيعة ، كما لم تَعُدْ مجموعَ العلوم ، ولكنها أضحت العلم الأعلى الذى يبسط نفوذه على جميع العلوم ؛ وموضوع العلم ليس هو المحسوس المتغير الذى لا يحوى أى حقيقة ، ولا هو الفكرة البديهية التى تنفذ إلى الحقيقة بوحى سعيد من غير أن تستطيع أن تبرهن عليها . . موضوعه الماهية الثابتة التى تكون حقيقة الشىء ، وهذا الموضوع فى المثال L'idée أصل كل حقيقة فى العقل وفى الوجود ، والمثل هى النماذج الخالدة للأشياء جميعًا ؛ فالفلسفة عند أفلاطون معنًى فوق العلوم ، والطبيعة هى ما يعرف بالميتافيزيقا ـ وإن لم يعطها هذا الاسم .

وقد استعملها أرسطوطاليس فى معناها الشامل فدلت على كل بحث علمى ، فهى العلم بوجه عام ، وعلى ذلك فهى تشمل ثلاثة أساليب من العلم : العلوم التأملية والعملية والشعرية ؛ والعلوم الشعرية والتأملية موضوعاتها قابلة للتغيير والتبديل ، أما العملية فموضوعها واجب ضرورى لا دخل للإرادة فى تقرير وجوده ؛ وقد استعمل كلمة فلسفة للدلالة على العلوم المختلفة ، أما الفلسفة بمعناها الخاص فهى الفلسفة الأولى ، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود وهو الماهية الأولى ، ومن هنا كان البحث عن العلل الأولى ؛ وقد ذكر أرسطو للفلسفة الصفات الآتية :

(١) أنها تشمل كل شىء قدر الطاقة البشرية .

(٢) تتميز بالتجرد والتأمل العالى .

(٣) أنها منزهة عن كل غرض سوى غرض المعرفة .

(٤) لها سمة مقدسة لأنها تشتغل بأمور إلهية .

* * *

أمـا الرواقيـون فقد صوروا الفلسفة تصويرًا هو أقرب إلى أذهان الجمهور ، فالحكمة عندهم هى علم الأمور الإلهية والإنسانية ، ولكنهم مالوا إلى اتجاه عملى خلقى كسقراط ، وجعلوا من التأمل دعامة يقيمون عليها مبادئهم الخلقية ؛ وقد آمنوا بفكرة الوحدة الفلسفية ، وعبّروا عن

ذلك بتشبيهات ، فقالوا إن الفلسفة كالحيوان . . أعصابها المنطق ، ولحمها الأخلاق ، وطبيعتها النفس .

* * *

والأبيقورية تتفق مع الرواقية فى نزوعها إلى الفلسفة العملية ؛ وكان أبيقور يرى فى الفلسفة علماً عمليًّا للظفر بالحياة السعيدة ، ولا نكران أنه مَيَّزَ بين علوم مختلفة ـ كالطبيعة والمنطق والأخلاق ـ ولكنه كان يعتبر جميع العلوم مقدمة تابعة للأخلاق .

ولما أنِ التقى الشرق والغرب فى الإسكندرية ، حصل نتاج فلسفى جديد هو الصوفية ، وقام فيلون يوفق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم الدين اليهودى ؛ وحَوَّرَ أفلوطين فى فلسفة أفلاطون وألف الأفلاطونية الجديدة ، ودعا إلى الفناء فى الله ، وبذلك حال الطابع الفلسفى الأصيل واختلط العلم بالأساطير وفقدت الفلسفة معناها الدقيق .

فهل بعد الذى ذَكَرْنا نستطيع أن نفهم معنى الفلسفة الدقيق عند الإغريق ؟

والحق أن الإغريق لم يحددوا الفلسفة تحديدًا دقيقًا جامعًا مانعًا ، ولكن هذا لا يمنع من تعرّف بعض الخواص التى أجمع فلاسفتهم على إضافتها للفلسفة ، فمن ذلك أن الفيلسوف لا يدرس العلوم الجزئية لذاتها ، وإنما لكى يستخدمها فى بناء فلسفته ، ومنه أن الفلسفة هى

محاولة معرفة الوجود والإنسان ، وإبداع قوانين عامة ومحاولة تطبيقها على كل شيء ؛ فالفلسفة على ذلك ليست علمًا جزئيًا وليست مجموع علوم ، ولكنها علم شامل يَدْرُسُ الوجود على اعتبار أنه كلٌّ واحد .

* * *

فى أول العهد المسيحى استُعملت الفلسفة فى تكوين المعتقد الدينى ، فلما جاءت العصور الوسطى انحصر هَمُّ المفكرين فى التوفيق بينها وبين الدين الجديد الذى اكتسح فى طريقه كل شىء ، وكانت أمنية الفلاسفة حينذاك أن يفسروا الطبيعة والإنسان والنفس مستعينين بالفلسفة ، وهم جِدّ حريصين على عدم مخالفة الدين فى شىء .

وكان القديس أنسلم يقول : « أنا أومن لكى أفهم » ، وهذا قول صريح الدلالة على أن الإيمان أصل الفهم الصحيح ، وأنسلم هذا كان من أتباع أفلاطون ، ولكنا نجد قديسًا آخرًا هو توماس يميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان . نعم ، قد يؤدى العقل إلى الإيمان ، ولكن لا سبيل لإقامة البرهان العقلى على الحقائق الدينية ، وإتيان ذلك تَعَدٍّ صارخ على حرمة الإيمان .

فمسائل الفلسفة الطريفة فى ذلك العهد أصبحت تحوم حول الإيمان والمسائل الدينية ، أما مسائلها القديمة فكانت العقول متحفزة للتوفيق بينها وبين الدين المسيحى .

* * *

فلما أتت النهضة وثارت على الأساليب القديمة ، كان ذلك الأسلوب الفلسفى الجديد من ضمن ما ثارت عليه ، وارتفع صوتان جهوريان بالنداء باستقلال الفلسفة هما صوتا بيكون وديكارت ، فالإيمان له مسائله الكثيرة ، والفلسفة لها مواضيعها العويصة ، ولا يجوز الخلط بينهما ؛ وقد قسم بيكون المعارف الإنسانية إلى تاريخ وشعر وفلسفة تبعًا لتقسيمه النفس إلى ذاكرة وخيال وعقل ، ويُفهم من ذلك أن كل ما هو موضوع للعقل فلسفة ؛ فالفلسفة تشمل جميع أصناف العلوم ، ولكن يجب أن يميز على وجه الخصوص الفلسفة الأولى ، وهى العلم العام الذى يشترك فيه جميع العلوم اشتراك أغصان الشجرة فى ساقها .

وموضوع الفلسفة الأولى هو ـ أولاً ـ المبادئ المشتركة لدى جميع العلوم. ثانيا : قوانين الكائنات العامة ؛ وقد قسم بيكون العلم إلى :

ـ علم الله ، ويشمل اللاهوت الطبيعى .

ـ وعلم الملائكة .

ـ وعلم الكون ، وهو فرعان : نظرى وعملى ؛ والنظرى يشمل علم الطبيعة ، ويبحث عن العلة الفاعلية والمادية ؛ وما وراء الطبيعة ، ويبحث العلة الغائية والصورية ؛ والعملى يشمل الميكانيكا والكيمياء القديمة .

* * *

ورأىُ ديكارت عن الفلسفة لا يكاد يختلف فى شىء عن رأى بيكون، ولكنه أقرب إلى الوضوح والتحديد . . هى العلم العام ، ليست هى العلوم مجتمعة ولكنها علم المبادئ العقلية ، وهى نظرية وعملية أيضًا ، إلا أن العملية تعتمد كل الاعتماد على النظرية ، وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبيقور ، وموضوعاتها تشمل الله والطبيعة والإنسان ، وقد تصورها كأنها علم رياضى فى أسلوب البحث ، فهى لها مبادئها الأولى ، وهى تُستنتج منها عن طريق القياس .

وهـذه المبادئ نعرفها بالبداهــة العقليــة ، لا يرقـى إليها الشـك ولا يعتورها تعقيد ، وذات الله ضامنة لصمتها ، ويستطيع الفيلسوف أن يستنتج منها جميع الحقائق التى تتعلق بالله والإنسان والطبيعة ، وإنك إذا ألقيت نظرة على ما قدمنا من صفات الفلسفة الحديثة ـ ما بعد النهضة ـ وما سبق أن قدمنا من مميزات الفلسفة القديمة ، فإنك لا شك واجدٌ تشابهًا تامًّا فى الشكل والمبنى ، فالموضوعات التى استغرق فى بحثها أفلاطون وأرسطو هى التى اهتم لها ديكارت ، فهل من فارق بين الفلسفة ؟

الحق أن الفلسفة وإن حافظت على ميدانها إلا أن روح البحث تغير تغيرًا بينًا .

كان الفيلسوف القديم يتأمل الوجود ويتلقى ما يوحيه إليه من أفكار لا يداخله الشك فى قيمتها ، فكان هنالك إيمان عام بالعقل والنفس

البشرية ، ولم يشذ عن ذلك إلا النادر من فلاسفة اليونان ؛ أما ديكارت فقد وجه الفلسفة إلى ناحية جديدة ، لأنه تشكك فى العقل وفى النفس ، وارتاب فى آلة المعرفة بما يعقبه حتماً الشك فى المعرفة ذاتها .

ما الذى يقوم دليلاً على أن العقل وسيلة صالحة للمعرفة ؟ وما الذى يطمئنها إلى أنه يدرك الأمور كما هى فى الواقع ؟ ألا يجوز أن يكون له من الأخطاء ما للإحساسات ؟ إننا لنرى الشىء فيخالطنا شعور يقينى بأنه كما نراه ، ثم يحدث أن نغير أوضاعنا إقبالاً أو إدباراً فيعطينا من الصور المختلفة بقدر ما نواجهه به من الأوضاع المختلفة ، ولكننا لا نلبث أن نعرف حقيقته بمساعدة العقل ؛ أفلا يجوز أن يخطئ العقل ويضل ؟ وألا يجوز أن توجد عقول سامية تبصر الأشياء على وجه من الحق نقصر دونه ؟ . . فما الذى يجعلنا نطمئن إلى عقولنا ؟ وما الذى يجعلنا نؤمن بالمعارف كافة ؟ فالفلسفة اتجهت نحو النقد ، نحو نقد النفس البشرية لترى قيمتها ولتتحقق من قدرتها على أن تكون آلة للعرفان ، ولما خلصت هذه الحقيقة لديكارت اطمأن إلى نفسه و إلى العلم ، وتفلسف على هذا الأساس .

وبعد ديكارت سار الفلاسفة فى الطريق الذى مهّد ، ولكنهم لم يحتفظوا لها بالشمول كما احتفظ ، وبُذلت محاولات قوية لجعل الفلسفة علماً مستقلاً عن بقية العلوم ، له موضوعه الخاص وحدوده المعرفية ، فكانت عند لوك « دراسة العقل البشرى » ، وعند بركلى وهيوم « دراسة

الطبيعة البشرية » ، وعند كوندياك « تحليل الإحساسات » ؛ وبعبارة أخرى : أصبحت الفلسفة محصورة فى مباحث النفس وظاهراتها بعد أن كانت غايتها الجوهرية معرفة أصول الأشياء والموجودات .

هذا الاتجاه يعد حدثًا عظيمًا فى تاريخ الفلسفة ، فلما جاء كانط أردفه بنقد شامل جديد لا يقل خطورةً عن سابقه ، وهو ما ندع الكلام فيه إلى فرصة أخرى منها .

ماذا تعنى الفلسفة ؟ *

كانت الفلسفة بوجه عام علمَ الشمول الذى لا يُحَدَّد ، علمَ كل شىء ، وبمعنًى أدق علم القوانين العامة التى تُسَيِّر الأشياء جميعًا ، حتى ضَيَّقَ التجريبيون ميدانَها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة ، وحددوا لها موضوعها فى الأفكار أو الحياة النفسية للفرد ، فلما جاء كانط بُذلت مجهودات قوية للتوفيق بين فكرتى الشمول والتخصص .

وقد وقف كانط من مذهبى التجربة والعقل موقف الحذِر ولم يُسَلِّم لواحدٍ منهما بدعاويه العريضة ؛ لم يُسَلِّم للمذهب التجريبى بأنه وُفِّقَ إلى تحديد ميدان المعرفة الإنسانية . حقٌّ أن معرفتنا تبدأ بالتجربة ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تُشتق كلها من التجربة ، فقد تكون المعرفة التجريبية نفسها ليست من خالص التجربة ، ولكن مما يضيفه العقل إلى آثار الحواس ومنعكساتها . . أى قد تكون نتاج عمل العقل وتأليفه بين الصور الحسية المنقولة إلينا .

ويمكن الاعتراض على ادعاء المذهب التجريبى بمسألتين : أولاً ، وجود قضايا عامة بالعقل لا تمت إلى التجربة بصلةٍ مّا ، ولا يمكن

* المجلة الجديدة ، فبراير ١٩٣٥م .

تفسيرها عن سبيل التجربة ، مثال الأفكار الرياضية البديهية ؛ ثانيًا ، أن لهذه الأفكار العامة قوةَ وجوبٍ ضروريةً تجعلها مستحيلة التصور على غير ما هى عليه . والتجربة لا تبرر هذا الوجوب الضرورى ، بل إن المعرفة التجريبية نفسها لا تبلغ درجة اليقين من غير معونة هذه القضايا الضرورية ، أو من غير العقل الذى يبدع لها صفة الضرورة ، ومثال ذلك: خذ أىَّ قانون مأخوذ من التجربة ، وليكن قانون سقوط الأجسام . فإن قولنا كل الأجسام تسقط نحو الأرض لا تبرره التجربة ، لأنها مهما امتدت وتعددت فلن تشمل كل الأجسام . وقصارى الجهد أن يجربها الفرد على عشرات أو مئات الأجسام ، فإذا أعطيناها هذا الشمول وأكسبناها صفة الوجوب والضرورة فإنما نعطيها ذلك ، ونُكسبها هذا بقوة أخرى غير التجربة ، وعلى ذلك فمعرفتنا تحوى من الأصول ما لا يمت بصلة إلى التجربة .

كذلك لم يُسَلِّم للمذهب العقلى بادعائه حصر المعرفة فى العقل ، وبأن المبادئ العقلية هى أصل كل معرفة إنسانية صحيحة ؛ وقد بشر ديكارت بذلك ونبذ كل معرفة لا ترجع فى نهايتها إلى الأفكار البسيطة البديهية ، وجعل مهمة الفلسفة الأولى اكتشاف هذه الأفكار ، ثم استنتاج العلم الإنسانى كلِّه منها على الطريقة الرياضية .

وقد اعترض كانط على هذا الأسلوب من التفكير ، وفَرَّقَ بين الرياضة والفلسفة تمهيدًا إلى تقرير هذه النتيجة ، وهى أن المعرفة الإنسانية

لا تنحصر فى مبادئ العقل ، وأنها تكسب الكثير من التجربة ؛ فالرياضة فى مجموعها ترجع إلى مبادئ عقلية بسيطة يركب منها العقل ما يشاء ، وهى صحيحة ما دامت تنظر إليها بعين العقل .

وهذا لا يمنع موافقتها للتجربة ، لأننا لا نقول إن العقل يخالف الواقع . أما الفلسفة فمبادئها أفكارٌ كالعلة والمعلول والجوهر . وهذه تحتاج فى تصوّرها إلى المشاهدة والواقع ؛ وعلى ذلك فالمعرفة ليست مِلْكًا للتجربة ، ولا مِلْكًا للعقل ، وإنما هى بَيْنَ بَيْن ؛ وموضوع الفلسفة عند كانط هو تحديد الأفكار العقلية a priori التى تسيطر على المعرفة والعمل ، وبيان تسلسلها وخلق نظام تام منها .

والفلسفة نظرية وعملية . النظرية تحدد موضوعًا ، أى تبين طبيعته وقوانينه ؛ والعملية تحققه ؛ وهى عمومًا ـ نظرية وعملية ـ مجردة وتجريبية ؛ مجردة من حيث إنها تقوم على مبادئ فوق التجربة ، وتجريبية من حيث إنها تجرد مبادئها من التجربة .

أما الفلسفة النظرية المجردة فهى الفلسفة بمعنى الكلمة ، وهى تنقسم إلى قسمين من حيث إنها تدرس قوانين الفكر العامة ـ وهى ما يعرف بالمنطق ـ ومن حيث إنها تدرس علاقة الفكرة بالأشياء (وهذه هى الميتافيزيقا) . هى علم القوانين الفكرية العامة المطلقة من حيث علاقتها بالأشياء ؛ وكانت عند كانط تؤدى وظيفتين ، واحدة تمهيدية

وهى النقد (أهم ما يغلب على فلسفته) ، والأخرى هى تسلسل القوانين العامة بما يمهد إلى إبداع النظام الفلسفى .

وأما الفلسفة العملية أو الأخلاقية فهى مجردة وتجريبية ، مجردة غايتها معرفة قوانين العقل للحرية (أى قانون الواجب)، وتجريبية تبحث فى قوانين الحكمة والحقوق .

ولكن أهم وظيفة للفلسفة هى النقد ؛ فبالنقد استطاع أن يمحّص المذاهب الفلسفية السابقة ، ويقصى عنها المبالغات والادّعاءات المتطرفة لينتهى بإنشاء فلسفة قوية تُعَدُّ من أمتن المفاصل فى هيكل الفلسفة العام .

* * *

وبعد كانط نزع الفلاسفة نزوعًا من شأنه أن يعيد للفلسفة شمولها شيئًا فشيئًا ، ولو أنهم احتفظوا لها بشخصيتها كعلم متميز .

وكان فخت أول مَن فكر فى إيجاد علم للعلوم ؛ كان يفهم معنى العلم فهمًا جيدًا ، وكان يرى أن لكل علم مادةً وصورة . والمادة هى موضوع العلم ، والصورة هى منهجه المنطقى ، كالقياس فى العلوم الرياضية والاستقراء فى العلوم الطبيعية . والعلم يستقرئ الوقائع ويستنتج القوانين ويبدع النظريات ، ولكنه لا يحفل بتحديد موضوعه ولا منهجه ، فلا يسأل مثلاً لماذا كان موضوعه ما هو كائن ، ولا ما هى

الصلات التى تربط هذا الموضوع بغيره من موضوعات العلوم الأخرى ، ولا لماذا يناسبه نوع من التفكير دون سواه ، فالعلم الذى يبحث مواضيع العلوم ومناهجها هو الفلسفة ، وبذلك يشمل كل العلوم ويتخصص فى بحث موضوع خاص به .

ولكن إذا كان له موضوعه ومنهجه فهو يحتاج بدوره لعلمٍ يدرسهما كما يدرس هو مواضيع ومناهج بقية العلوم ؛ ولكن منعًا للتسلسل إلى غير نهاية ، رأى فخت أن يعهد بدراسة موضوع الفلسفة ومنهجها إلى الفلسفة نفسها ، فتكون بذلك هى العلم الأول أو علم المبادئ ، وذلك يُرجعها إلى تعريف أرسطوطاليس .

* * *

احتفظ شلنج وهيجل للفلسفة بما ميزها به كانط وفخت من أنها علم القوانين العقلية المطلقة أو علم العلوم ، ولكنهما زادا إلى شمولها هذا شمولاً جديدًا فى الموضوع ، ويفسر ذلك ويستتبعه رأيهما عن وحدة الوجود ، فهما يريان أن الذات والموضوع والواقع والمثال والطبيعة والنفس تتحد ذواتها فى المطلق أو الفكر . وليس هنا موضع شرح المغلق من هذه الفلسفة ، فَلْنكتفِ بالقول بأن ذلك معناه أن الوجود المتباين متحد الذات فى الفكر ، وأمامنا سبيلان لإثبات هذه الذاتية الواحدة ، فإما أن نبدأ بالموضوع والواقع والطبيعة لنثبت أنها وما يقابلها من الذات والمثال

والنفس شيء متحد فى الفكر ، أو العكس . والفلسفة تعنى بهذين السبيلين لمعرفة وحدة الوجود، فيتحتم أن يشمل موضوعها كلَّ الوجود، وبذلك يتم إرجاعها إلى سابق حالها على أيام أرسطو . على أن ذلك لم يمنع وجود بعض آراء معاصرة رجعت فى تصور الفلسفة إلى ما كان يتصورها به لوك من أنها علم النفس ، كرأى ريد ودوجالد ستيوارت .

* * *

رأيُ كوزان عن الفلسفة لا يتعدى رأى فخت أو هيجل ، وتم له رأيه على درجتين ، فقال فى سنة ١٨١٨ إن كل حقيقة تحوى ما يرفعها إلى مرتبة الحقائق ، وكل علم فيه من الخواص الفردية ما يميزه عن بقية العلوم ، ومن الصفات العالية ما يكسبه مميزات العلم ، فما الحقيقة ؟ وما العلم ؟ هذا هو موضوع علم العلوم أو الفلسفة .

وفى سنة ١٨٢٨ رأى أن الفلسفة أشمل من ذلك وأوسع ، فقال إنها علم الفكر ، أو هى الفكر يفكر فى نفسه وما يحويه من عناصر الحقيقة ، فتنصب بذلك على المنطق والأفكار النافعة والعادلة الجميلة لأنها جميعًا ترجع إلى الفكر .

أما جوفروى فكان يرى أن الفلسفة تنحصر مسائلها فى أسئلة يُوَجَّه بعضها إلى الأشياء ويُوَجَّه البعض الآخر إلى القوانين العامة ، ولكنه لم يكن يعتبر هذه القوانين إلا من حيث علائقها بالأشياء من حيث إنها

تهيئ لها الحلول ، فكل مسألة فلسفية تجد حلها فى قانون عقلى أو نفسى فمرجعها فى النهاية علم النفس .

* * *

أما الوضعيون فيرون أن زمن الفلسفة قد مضى ، كأنها ليست أسلوبًا جوهريًّا فى تفكير الإنسان وإنما حالة طارئة تلابس الفكر فى طور من أطواره ثم تَضْحَىٰ من التقاليد الزائدة بعد مضىّ ذلك الطور ، يقولون إن الفلسفة بمعناها الحقيقى لا وجود لها فى ميدان المعرفة الإنسانية الآن ، وُجِدَتْ وكان وجودها ضرورةً أيام كانت عناصر التجربة الإنسانية العملية محدودة فى متناول الباحثين المتفرغين ؛ أما اليوم فقد انقسم العلم إلى علوم ، وتفرع كل علم إلى فروع ، وقام كل واحد من هذه الفروع على أساس إقصاء الأسئلة الميتافيزيقية عن ميدانه .

أضف إلى ذلك أن الميتافيزيقا فى أوْج مجدها لم تصل أبدًا إلى حقائق مؤكدة لا يأتيها الشك من مَنْفَذ . وهى ما تزال كل يوم آخذةً فى تقريرٍ من مناهجها من غير أن تنتهى إلى حل . وفى مقابل ذلك نجد فرعًا من فروع المعرفة ـ وهو العلم الوضعى ـ يصل إلى حقائق يقينية يبنيها على تجارب حقيقة بالثقة والإقناع ، مما يبرر الرأى القائل بأن العقل البشرى لم يوجد لحل المسائل الميتافيزيقية التى تستعصى عليه ، وإنْ كان فى مقدوره أن يبحث المسائل العملية ويبلغ من بحثه أوثق النتائج .

وإذن فالعلم لا يبحث عن المطلق ، فهو نسبى . ولكنهم لم يقرروا نسبيةَ العلم بالنقد العقلى ، وإنما استنتاجًا من تاريخ العلم الإنسانى .

قالوا إن العقل البشرى قبل أن ينتهى إلى الحالة الوضعية مرّ بحالتين : لاهوتية ، وميتافيزيقية ؛ ففى الحالة اللاهوتية ينزع العقل إلى الكشف عن ماهية الأشياء والعلل الأولى ، ويفسر الظاهرات بقوة فوق الطبيعة ؛ وفى الحالة الميتافيزيقية نجد تغيرًا ظاهرًا فى تصوره ، فالقوة الشخصية المميزة يستبدل بها قوى مجردة توجد فى مختلف الظاهرات وتحدثها ، أما فى الحالة الوضعية فَهَمُّهُ الأول أن يدرس الظاهرات وتسلسلها ويستكشف قوانينها .

* * *

من خلاصة الآراء فى الفلسفة نفهم أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم ، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود ، أو علم النفس الإنسانية فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية ؛ ومن هنا كان علم النفس ، وبفكرة الشمول والتوحيد بين الأشياء . . ومن هنا نشأت الميتافيزيقا ؛ وقد ترجحت الفلسفة بين هاتين الفكرتين فى جميع العصور حتى حاول كانط أن يوفق بينهما ، فوجد ـ أثناء تقيده للنفس ـ القوانين العقلية المطلقة ، أما من حيث الرد على المذهب الموضوعى فحسبنا أن نقول إن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم ، وهذا يبرر دواعى وجودها

ولا يجعل من نجاح العلم فى مناهجه دليلاً على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها ؛ ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفى غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان . حقًّا أن فى العلم نورًا ومنافع للعلم ؛ ولكن كل هذا لا يقنع العقل ، بل يبقى متطلعًا صوبَ أسئلة أخرى تحيره وتغريه بالبحث ، وهذه الأسئلة التى تنبع من صميم النفس هى التى تكفل ـ وسوف تكفل ـ بقاء الميتافيزيقا .

بل إن العلم نفسه ظاهرة حقيقة بالبحث والتأمل : كيف ينشأ العلم؟ وما هى دواعيه وأغراضه ؟ وكيف تقرر له المناهج المختلفة ؟ . . كل ذلك يتطلب علمًا يبحث العلم من نواحيه المختلفة ، ثم إنه لا يكفى أن نعرف الظاهرات ونربطها بمختلف القوانين ، فهنالك مسألة لا تقل عن ذلك فى أهميتها وأحقيتها بالمعرفة ، وهى : ما قيمة هذه المعرفة ؟ إننا لا نعرف شيئًا ولا نستنتج أمرًا إلا عن طريق الفكر ، فهل تكون معرفتنا مطابقةً الواقع والحق ، أم أنها أوهام من صنع فكرنا ونحته ؟ بل أين الدليل على أنه يوجد حقٌّ واقع وتصورٌ ذاتى لا يتجاوز أمره الفكر ؟ كل ذلك يحتاج إلى علم يبحثه ويقرر الحق فيه .

الفلسفة رهن بهذه الأسئلة ، وهى لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة ، وما بقيت النفس التى توقظها .

السيكلوجية
واتجاهاتهاوطرقها القديمة والحديثة *

السيكلوجية ـ كعلم مستقل ـ دراسة حديثة ، وإنْ كانت النفس من الموضوعات التى جذبت الإنسان إلى التطلع إليها من قديم الزمان ، وقديماً اكتُفى باعتبارها من الفلسفة الطبيعية .

من طاليس إلى سقراط

يغلب على الفلسفة قبل عهد سقراط الميل الكُلِّى نحو الطبيعيات والإهمال الظاهر للنفس ، على أن التمييز بين النفس والجسم قديمٌ جدًّا، هدى الإنسان إليه الموت ، ولكنه كان ساذجًا بطبيعة الحال فى إدراك كنهه ، فظن النفس نسمة تتسرب من الفم أو الجروح ، ولم تَسْمُ آراء الفلاسفة الأقدمين عن هذه الظنون إلا قليلاً ، فلم يكن العدد عند فيثاغورس ولا الوحدة عند الإليين ماهياتٍ روحية مجردة ، ولكن جواهر مادية تتركب منها الأجسام .

والحق أن خلق علم النفس يستدعى أنْ يسبقه توجّه عناية الإنسان نحو نفسه بحيث لا تستغرق الطبيعة كلَّ انتباهه ، ونحن نستطيع أن

* المجلة الجديدة ، مارس ١٩٣٥م .

نلاحظ ميلاً عامًا نحو التفكير الذاتى فى الحياة العقلية الإغريقية متدرجًا نحو التقدم شيئًا فشيئًا من عهد طاليس حتى زمن السوفسطائيين .

ففى الفن سار الشعر من الملحمة إلى الشعر الغنائى إلى الشعر التمثيلى أو الدرامة . والدرامة بدأت بتراجيديا البطولة ، ثم التراجيديا الدينية ، وأخيرًا التراجيديا السيكلوجية .

وفى السياسة خلفت الديموقراطية التى تقوم على حرية الفكر الأرستقراطية التى تعيش على التقاليد ، أما فى الفلسفة فقد اتفقت كلمة فيثاغورس وهيراقليط والإليين والذريين على أن الحواس لا تكفى لجلاء وجوه المعرفة الحقة ، وهو نقد نفسى من غير شك . حتى مَيَّزَ أنكساجوراس بين المادة والعقل ، وكأنه تصور العقل كقوة من قوى الطبيعة ، فلما جاء السوفسطائيون رأوا صلةً بين العقل الخالق وعقل الإنسان .

وجميع هذه محاولات قيمة جدًّا ، إلا أن سقراط هو أول من جعل من امتحان النفس منهجًا فلسفيًا قائمًا بذاته ، فهو الذى رجع إلى نفسه وخَصَّها بجُلّ اهتمامه ، ولكن لا يجوز أن نعده من الذين حاولوا أن يخصصوا للنفس البشرية علمًا قائمًا بذاته ؛ كان يرى أن معرفة النفس هى كل المعرفة ، فهى تهدينا إلى قوانين الفكر وقواعد الأخلاق ؛ فالمعرفة النفسية هى معرفة بالمنطق والحق فى نفس الأمر .

أفلاطون

وأفلاطون له فلسفة شاملة تشمل كل شىء ، تقوم منها النفس مقام العضو من الجسم ، وهى تُدْرَس بين موضوعات علم الطبيعة ؛ فبين عالم المحسوسات يوجد وسط هو نفس هذا العالم ، وهى مبدعة النظام والحياة والمعرفة الإنسانية ، ومنها تنبع جميع النفوس الجزئية كنفس الإنسان والحيوان ، « فعلم النفس » لم يوجد عند أفلاطون ، وإن كان هذا لا ينفى اشتغاله بأبحاث نفسية رائعة ، فقد فَرَّقَ بين النفس والجسم، وعرف فى النفس ثلاثة أجزاء تستقر فى الرأس والصدر والبطن، وتكلم على درجات المعرفة الثلاث ، وشرح أنواع الحب ، ونظرية اللذة ، والمعقول والمحسوس . بحث كل ذلك إما فى الطبيعة وإما فيما وراء الطبيعة .

أرسطوطاليس

وهو أول مَن وَجَّه عناية خاصة إلى الظاهرات النفسية كما نلاحظ فى مجال شعورنا ، وكان يرى فى الفلسفة دائرةَ معارفٍ علمية تتحد مبادئها وتختلف موضوعاتها ؛ وعلم النفس هو فرع من فروع علم الطبيعة الذى يقوم على أساس الميتافيزيقا ، ومنهجه التحليل والتجربة ، ولكن روحه مستمدة مما وراء الطبيعة .

ولم يكن كأستاذه أفلاطون يعتقد بوجود نفس للعالم كأنه حى من

الأحياء ، ولكنه كان يسلم بوجود النفوس الجزئية للنبات والحيوان والإنسان ، والنفس عنده أصل الحياة ، وهى فى الإنسان أنواع : غذائية وحسية وإرادية وعقلية ، والنفس العاقلة تكاد تكون نفسًا مستقلة بذاتها؛ وهو إلى ذلك له دراسات نفسية قائمة بذاتها عن الإحساس والذاكرة والنوم وغيرها .

الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية الحديثة

المدرسة الأبيقورية ترمى من وراء فلسفتها إلى تمهيد السبيل لعلم الأخلاق ، لأنه الوسيلة المباشرة للحياة السعيدة التى تبغيها ، ولذلك فعلم الطبيعة يتبع علم الأخلاق ويهيئ له ؛ ولما كانت السيكلوجية قسمًا من الطبيعة ، فحقائق تلك مبنية على هذه ، ومن أجل هذا نجد أن نظرية المعرفة الحسية تقوم على أساس النظرية الذرية فى الطبيعة ، وأن قولهم بالحرية يتبع قولهم بالحركة غير المعللة .

وللرواقيين نفس النزعة العملية التى تجعل من كل الفلسفة تابعًا للأخلاق ، والسيكلوجية عندهم من علم الطبيعة . كانوا يرون أن العالم حى . . جسمٌ منتظم ، نفسُه هى الله ، ولكنّ التمييز بين النفسانى والجسمانى ظل غير قائم على أساس فلسفى متين ؛ والإنسان نفسٌ وجسمٌ ، ونسبة النفس إلى الجسم كنسبة نفس الله إلى الوجود . هى مظهر إرادته وقوته .

أما الأفلاطونية الحديثة فتغلب عليها الصفة اللاهوتية ، فهى تؤمن بأن للوجود نفسًا ، وهى تُجارى فى ذلك الرواقية وأفلاطون من قبل ، وكأنها ترى أن هذه النفس هى ثالث الثالوث المقدس ، وهذه النفس تشمل جميع النفوس الجزئية ، ولو أنها لا تدرى من أمر اختلاقها شيئًا ، فعلم النفس البشرية ينطوى فى علم النفس الدنيوية ، وأصوله فى علم الكون .

من كل ذلك نفهم أن السيكلوجية ـ كعلم خاص بالنفس البشرية ـ لم توجد فى العصور القديمة ، وإنْ قارب ذلك عند أرسطوطاليس ، لأنه اعتنى بدراسة الظاهرات النفسية فى ذاتها ، بينما كان الفلاسفة الآخرون يدرسونها عن طريق الطبيعة أو اللاهوت أو ما وراء الطبيعة ؛ وقد خطا خطوةً لا بأس بها فى هذا السبيل القديس أوغسطين ، فقال إن موضوع الفلسفة هو معرفة الله والنفس ، وأنه لكى نعرف النفس يجب أن ندخل فيها لا أن نتجه بعيدًا عنها ، وكان فى مؤلفاته الأخيرة مالَ لإتْباع السيكلوجية للاهوت ، وبذلك أرهقها بأسئلة تستعصى على كل حل .

تجىء بعد ذلك العصور الوسطى ، وهى عصورٌ سَكَنَ فيها العقل إلى التقليد ونَفَرَ من الإبداع ، فإنْ وُجِدَ فيها طريفٌ فهو حيث تلهم المسيحية عقول بعض المفلسفين ؛ ونستطيع أن نقول إجمالاً إن الفلاسفة حينذاك وَجَّهُوا جُلَّ همهم إلى تفسير سيكلوجية أفلاطون وأرسطوطاليس والقديس أوغسطين تفسيرًا لاهوتيًا ، فمنهم مَن بَعَثَ نظرية « نفس

الكون » التى قال بها أفلاطون والرواقيون من بعده ، ومنهم مَن دعا إلى الاجتهاد والتأمل بُغْيَةَ السموّ إلى مرتبةٍ تتجلى فيها الحقيقة للقلب ، وكثيرٌ مثل هذا مما لا يخرج عما حددنا ، ولم يُضِفْ إلى عالم الفكر شيئًا خطيرًا .

المدرسة الديكارتية

خُتِمَ عهد الجمود بديكارت الذى نشر فى عالم الفكر رُوحًا جديدًا لم ينحلّ من أثره فيلسوف ممن أتوا بعده . وقد بدأ ديكارت فلسفته بالشك فى كل شىء ، حتى اصطدم بنفسه فألقاها فوق كل شك ، فجعل منها دعامةَ اليقين ، فهل يُعتبر مؤسسَ علم السيكلوجية كعلم يبحث الظاهرات النفسية ؟

لقد درس الأفكار ، ومَيَّزَ منها ما هو راجع إلى الحس ، وما هو من صنع الخيال ، وما هو بديهى فى نفوسنا ؛ وقد تكلم عن الدور الذى تلعبه الإرادة فى بلوغ الحقيقة أو التورّط فى الأخطاء ، وقد قال كثيرًا عن أخطاء الحواس ، ولكنه كان فى كل ذلك ميتافيزيقيًّا فى الوسيلة والغاية .

إلا أن ذلك لا يغير آثار هذه الحقيقة ، وهى أن شك ديكارت مَهَّدَ السبيل أمام الفلسفة الحديثة والسيكلوجية الحديثة ؛ فقوله بأن النفس هى الحقيقة الأولى واهتمامه بها كل الاهتمام ، مهد لعلم النفس التجريبى عند لوك الذى طمع فى معرفة حدود المعرفة الإنسانية عن طريق دراسة العقل ، وفى كتابه عن الشهوات والعواطف مَهَّدَ لعلم الفسيولوجيا الذى يفسر الظاهرات النفسية بالميكانيكية العصبية .

وكان ملبرانش أقرب إلى السيكلوجيين من أستاذه ، لأنه كان يقول ـ على العكس من ديكارت ـ إن النفسَ أعسرُ على الفهم من الجسم لأنها لا تخضع للمناهج الرياضية ، وعلى ذلك فلا غِنَى عن استعمال التجربة لفهم علم النفس ، وبذلك أبعده كثيرًا عن الميتافيزيقا ؛ ودراسات ملبرانش للخيال والذاكرة والعلل الاتفاقية تجعل منه ممهدًا لمدرسة التداعى .

وسبينوزا يتفق مع ملبرانش على رأيه فى غموض النفس ، وكان يقول إن معرفتها لا تجيء عن طريق التأملَ الباطنى ، ولكنِ استنتاجًا من طبيعة الله ؛ فالإنسان ليس عالمًا مستقلاً فى عالم الوجود ، ولكنه جزء قائم فيه ، يسرى عليه ما يسرى على المجموع من القوانين ؛ وكما عرفنا الله نستطيع أن نعرف النفس ؛ وكتابه « الأخلاق » يحوى أبحاثًا شائقةً عن الـمـَلَكات العقلية والظاهرات الحسية .

ليبنتز

لهذا الفيلسوف نظام فلسفى عام استلهمه من تصوره للنفس ، فكأن السيكلوجية كانت كما اعتمد عليه فى تأليف الميتافيزيقا : فالوجود عنده مركب من جواهر نفسية ، تندفع بقوة ذاتيـة ؛ ولكنه كان ميتافيزيقيًا ، لا يدرس جزءًا إلا من حيث علاقته بالمجموع ؛ وقد كتب مقالةً عن العقل البشرى ، وقد تتبع لوك خطوة بخطوة ، وإنْ فَسَّرَ ملاحظاته بالميتافيزيقا .

جون لوك

أما لوك فهو مؤسس السيكلوجية التجريبية كعلم للظاهرات الباطنية، وقد طبق المنطق الاستقرائى فى دراسة العقل البشرى ، فأنشأ أسلوبًا فكريًا فى السيكلوجية بقى ملازمًا لها إلى ما شاء الله ، وقد فصل السيكلوجية عن الطبيعة وعن الميتافيزيقا ، فهو فى دراسته العقلَ لا يعمد إلى السؤال عن ماهية النفس أو طبيعتها ، ولكنه يكتفى بالبحث عن التغيرات التى تحدث فى النفس أو فى الجسم ، وتنشأ عنها الإحساسات أو الأفكار .

دافيد هيوم

تبع لوك فى طريقة الملاحظة الداخلية ، وقَدَّرَ ما يعترضها من الصعوبات ، فإنه يكاد يتعسر علينا فى أثناء الملاحظة أن نعرف مواضع الاتصال والانفصال فى الظاهرات المختلفة ، وكذلك يشق علينا أن نقف طويلاً متمعنين عند ظاهرةٍ بذاتها ، ولابد لنا من إلهام سامٍ يذلل لنا المُغْلَق حتى تتضح الحياة النفسية ؛ ولم يكتفِ بكل ذلك ، بل حاول أن يعرّف المبادئ التى تسيطر على النفس وتتحكم فى ظاهراتها ، ولا داعى لليأس من ذلك ، فقد كان الفلك علماً وَصْفِيًّا فآل إلى علمٍ كاملٍ يكتشف القوانين الفلكية ؛ وظن هيوم أنه ظفر بهذا المبدأ العام فى قانون التداعى الذى صنعه على مثال قانون الجاذبية فى عالم الطبيعة ، وعلى ذلك فهو مؤسس السيكلوجية التداعية ؛ ويمثل هذه النزعة أيضًا

توماس ريد ، وهو من المدرسة الأيقوسية التى حررت السيكلوجية من الميتافيزيقا ومن المنطق أيضًا ، وهو ما يمتاز به عن لوك وهيوم ، لأنهما بقيا يعتبران السيكلوجية وسيلةً لتحديد العقل البشرى ، وكان توماس ريد يفهم من معنى النفس ما يفهمه لوك ، فهى ما يتذكر ويفكر ويريد فينا ، وهى ما تُعرف خواصه دون ماهيته ، والطريق إلى هذه المعرفة هى الملاحظة .

المدرسة الفرنسية

من فلاسفتها روبيه كولارد وجوفروى ، ويمكن عدهما من المدرسة الأيقوسية لأنهما لم يضيفا إليها شيئًا جديدًا ذا خطر ؛ أما فكتور كوزان فقد اتسعت آفاقه لاتصاله بالألمان ، وتأثر بهم تأثرًا ظاهرًا ، وقد اعتبر السيكلوجية وسيلة ، لأنه كان يعتقد أنه من دراسة الظاهرات يمكن أن يصل إلى معرفة أصلها النفسى ، ومن هذا الأصل يهتدى إلى معرفة الله ، فيجعل من السيكلوجية أساسًا للميتافيزيقا .

وقد اعترض مان دى بيران على هذا المنهج ، إذ قال إنه يريد أن يصل من الظاهرات إلى المبادئ ، والحق أن غاية ما يصل إليه الاستقراء هو أن يبين العلاقة بين ظاهرتين أو جملة ظاهرات ، ولكنه لا يعرف الجوهر ، وفكرته الأساسيـة تأتى من تفرقته بين كائن يعرف نفسَه بنفسه ، وشىء لا يعرف له نفسًا ولكنه يمكن أن يكون موضوع دراسة خارجية ؛ وعلى ذلك فمنهج السيكلوجية يجب أن يكون غير منهج العلوم الطبيعية ،

والخطأ الأكبر عند مَن لا يجدون ضرورةً إلى هذه التفرقة هو أنهم يخلطون بين القوى الروحية والعلل الطبيعية ، فالعلل الطبيعية معانٍ يجردها العقل من الظاهرات كالجاذبية ، ولما كانوا لا يفرقون بينها وبين القوى الروحية ، فقد قالوا إن هذه القوى الروحية مجرداتٌ أيضًا لا حقيقةَ وجوديةَ لها .

حقًّا أننا نجهل النفس المطلقة ، ولكنا نجد بين الميتافيزيقا البحتة والتجربة الخالصة وَسَطًا هو التأمل أو البداهة العقلية ، وهو يهدينا فى النفس إلى حقائق ليست ميتافيزيقية مطلقة ، وليست مجردَ مشاهدات تجريبية ؛ وكان مان دى بيران يظن أن الإرادة هى أول الحياة النفسية وأساسها ، وأنها العامل فى المعرفة .

السيكلوجية فى ألمانيا

فى إنجلترا وفرنسا وُجِّهَت المحاولات نحو مزج السيكلوجية بالفلسفة، أما فى ألمانيا فقد بقيت السيكلوجية تابعةً للفلسفة العامة ، فلم يكن منهج كانط تجريبيًّا مثل لوك ، ولا بديهيًّا مثل مان دى بيران ، ولكنه نقدى ، وهو طريقته فى البحث الفلسفى عمومًا والسيكلوجية ضمنًا ؛ وبالنقد عرف كانط القواعد اليقينية العامة وأخضع لها الظاهرات النفسية وظاهرات العلم الخارجى على السواء ، فليس ثمة منهج خاص بالفلسفة وآخر خاص بالسيكلوجية ، فما السيكلوجية إلا تابع .

وهذا شبيهٌ فى جوهره بما نجده عند فخت وهيجل وشيلنج ، فالنفس لها مكانها الخاص فى السلسلة التى تضم إليها مختلف الكائنات ، وهى تعرف باعتبارها عضوًا فى جسمٍ عام ، فإذا عُرفت أمكن أن نستنتج من معرفتنا بها وجوه تقدمها ومظاهر نشاطها .

وكذلك أتبعها هربارت للميتافيزيقا ، وقد عرّفها بأنها ميكانيكية النفس ، ومنهجها هو المنهج المتبع فى العلوم الرياضية ، ومسألتها الأولى هى : ما هى القوانين الرياضية التى تتألف وتتنافر ظاهرات النفس تبعًا لها ؟

تغيّر موضوع السيكلوجية ومنهجها

ثم نزعت السيكلوجية إلى الانفصال التام عن الميتافيزيقا على يد خلفاء التداعيين ، مثل جون ستيوارت ميل وبين وسبنسر ؛ والسيكلوجيين الطبيعيين الألمان مثل فشنر وفندت ؛ ولم تعد السيكلوجية علم النفس ، بل كانت علم الظاهرات النفسية الباطنية وعلائقها بما يصحبها من ظاهرات طبيعية وفسيولوجية ، ولم تقتصر على أن تكون علمًا وَضْعِيًّا ، ولكنها حاولت الكشف عن القوانين النفسية ولم تُعْنَ بالقوانين إلا المعنى العلمى كما يفهمه علماء الطبيعة الحديثة ، وهجرت المعنى القديم الذى كان يجعل من القانون مرادفًا للعلة ، واتسعت آفاق البحث فلم تعد مقصورةً على ملاحظة النفس ، بل تعدتها إلى دراسات متنوعة

هى من أهم المصادر لمعرفة النفس ، كدراسة الحيوان والفسيولوجية والباتولوجية والفن والتاريخ . .

ولكن ليس معنى هذا أن السيكلوجية استغنت عن طريقة البحث الباطنى ، وكل ما فى الأمر أن الضرورة أوجبت البحث الموضوعى ، ولكن هذا لا يستكمل وجوهه إلا بالنظر الذاتى .

تأمل كيف شئت مختلف الآيات الفنية ، فإنك لن تظفر بمعرفة الإبداع الفنى وتذوُّق الجمال إلا بمعونة إحساساتك واستعدادك الفنى ، فالتأمل الباطنى هو أساس العبقرية السيكلوجية ، ولكنه هنا يعتمد على الحقيقة فى الفن والأدب والتاريخ بدلاً من الحدس والفرض .

والآن . . ما هى الاتجاهات الحديثة التى أوجبتها المناهج المختلفة الذاتية والموضوعية ؟

أما المنهج الذاتى فهو طريقة البحث السيكلوجية المعترف بقيمتها حتى عند التجريبيين ، وإنْ أنكرها بعض غُلاتهم مثل بكتزيو والمدرسة السلوكية ، وهو يصنع للموهوبين ما يصنع التحليل للمناطقة والعلماء فى أبحاثهم ، وإنْ كان فرديًا لا تبلغ أحكامه الشمول الذى تتصف به الأحكام العلمية ، بل هو الذى يعطى التجربة قيمتها ـ كما يقول ألفريد بينيه ـ لأن النتيجة المادية لا تفيد شيئًا إلا بعد وصف الوسيط لحالته النفسية .

وقد تطور التأمل الباطنى تطورًا جديدًا على يد برجسون ووليم جيمس وجوهره ، لأنهما تحولا عن طريقة التحليل إلى التركيب ، ومن معرفة ظاهرات النفس جزءًا جزءًا إلى محاولة معرفة جوهرها دفعة واحدة كوحدة قائمة بذاتها ؛ يقول برجسون إن هذه النفس تعرف بالبداهة Intuition مباشرةً بعد أن نهجر الأساليب القديمة ونتخلص من قيود اللغة .

ووليم جيمس يقول إن ما يُعرف مباشرةً ليس هو الحالات النفسية ، ولكن هو المحتوى الكُلِّى لشعور الفرد كما ينكشف لنا فى لحظة من اللحظات ، وهى لحظة سعيدة ولا شك !

فالنفس بهذا المعنى لا تَتَأَتَّى معرفتُها إلا بمَلَكَة ميتافيزيقية ، وفى هذا رجوعٌ بالسيكلوجية إلى الميتافيزيقا ، سواء فى الطريقة ـ كما تبين ـ أو فى الموضوع ، لأن النفس أصبحت تثير الاهتمام بعد أنِ اقتصر زمنًا على البحث عن الظاهرات وقوانين ترابطها وحدوثها ؛ ومن هنا قول هاملن إن النفس صورةٌ من حقيقة الوجود ، أو قول لاشلييه إن السيكلوجية تحدد الشروط الجوهرية العامة للفكر والوجود ؛ وهذا هو الطريق الذى اتجهت إليه السيكلوجية باعتمادها الكلى على التأمل الباطنى .

أما المنهج الموضوعى فهو الذى يجذب إليه الآن أكثرية المشتغلين بالسيكلوجية ، ومنهم علماءُ كبكترو وباولو والسلوكيين ، أهملوا البحث الباطنى كل الإهمال واعتمدوا على التجربة كل الاعتماد . . جَرَّبْ على

شخص أو حيوان فى ظروف مختلفة ولاحظ الاستجابات المختلفة ، فليست النفسية إلا هذه الاستجابات ؛ أما تصوّر شعور مستقل له كذا وكذا من الصفات ، فما هذا إلا بقية من الوهم القديم عما كان يُسمى بالروح ، وهذه الطريقة الموضوعية تلجأ أحيانًا إليها المعامل ، وهى تنتشر فى البلاد الصناعية ، وتخرج منها قوانين غاية فى الدقة العددية ، مما شَكَّكَ كثيرين من الفلاسفة ـ كبرجسون ـ فى قيمتها النفسية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا المنهج التجريبى مفيد جدًّا لأنه يمرّن العالم على توخى الدقة التامة ، ويعوّده الصبر الطويل ، ويحذره من التعميمات السريعة ـ كما يقول ريبو .

أما التجربة بمعناها الشامل فى الباتولوجية والاجتماع فلا شك فى فائدتها ، ولا شك فى خصوبتها ، فما من حالة نفسية إلا وهى عُرضة للمرض ، فتكون من موضوعات الباتولوجية ؛ فالباتولوجية تسير جنبًا إلى جنب مع السيكلوجية ، وفهم الأمراض وتعليلها ينير ظلمات النفس ويعمقنا فى فهم الطبيعة الإنسانية ، وهذا هو الأساس الذى اعتمد عليه فرويد .

وكذلك فإن للظاهرات النفسية جوانب اجتماعية يمكن أن تُعالج منها : كيف وجدت هذه الجوانب الاجتماعية ، وإلى أى حد تؤثر فى الحالة النفسية ؟ . . وقد عكس دوركيم المسألة فقال إن الظاهرة

الاجتماعية هى الأصل ، والنفسية تُشتق منها وتتضح بها ؛ فعلم النفس الحقيقى هو الاجتماع ، والظاهرات اجتماعية موضوعيةٌ تُدرس بالملاحظة العلمية ؛ أما ما يُقال عن ظاهرة نفسية فما هو إلا محض خيال ووهم .

من ذلك كله ترى أن السيكلوجية تفرعت عن الفلسفة واستقلت بنفسها ، ثم قامت الفلسفة تحاول إرجاعها إلى حظيرتها ، وطغت عليها علوم جديدة كالباثولوجية والاجتماع ، كلٌّ يحاول أن يضمها إليه ويختارها لنفسه ويتمثلها تمثيلاً ، وما حاولت الفلسفة ذلك إلا لأنها تجد فيها ميدانًا خصبًا لأبحاثها ؛ أما ادعاءات العلوم الأخرى فهى وحى التطرف الذى لا يلبث أن يرتد على عقبيه مستردًّا مقالاته ، تاركًا ما كشف من حق ؛ وفى كل ذلك يسير العلم فى سبيله ، يستفيد من التجارب المختلفة دون أن يمكّنها من نفسه أو يسمح لها بالقضاء عليه .

الحياة الحيوانية والسيكلوجية *

إن الحيوان يلازم الإنسان ملازمةً تاريخيةً نفعية ، ولذلك كان من جملة الكائنات التى جذبت إليها تفكيره ؛ وقد بدأ ذلك التفكير ساذجًا ، ثم ارتقى إلى مباحث الفلسفة ، وصار من أول أغراضه تحديدُ معانى الغريزة والذكاء .

وتدل أساطير الأولين على أنهم كانوا يتصورون أن لكل كائن نفسًا كنفس الإنسان ، غير مُفَرِّقِين فى ذلك بين الإنسان والحيوان والنبات ، بل والجماد أيضًا ؛ ومن ضمن اعتقادهم أيضًا أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم .

انتقل ذلك الاعتقاد القديم إلى الفلسفة ، فتصادفه فى الفلسفة الفيثاغورية ، حيث تقول إن النفوس يختلف مصيرها بعد الموت تبعًا لما تستحق من الجزاء ، فمنها ما يحيا حياةً مبرأةً عن المادة ، ومنها ما تستقر فى أجسام جديدة إنسانية أو حيوانية لتؤدى ما يُفرض عليها من العقوبات ، وتدل هذه النظرية على أن النفوس تتساوى فى طبيعتها ، وتختلف بمحلاتها ، وهى الأجسام . . إنسانيةً كانت أو حيوانية . .

* المجلة الجديدة ، أبريل ١٩٣٥م .

وهذا هو رأى أمبيروكليس أيضًا ، ولكنه يرى أن النفوس قد تتقمص النبات أيضًا ، فنفس النبات عنده من طبيعة النفس الحيوانية والإنسانية .

وأول تمييز بين هذه النفوس نجده عند أنكساجوراس ، فكان يقول إن العقل يختلف فى كميته بين الكائنات المختلفة : الإنسان والحيوان والنبات ، وليس فى كيفيته .

وجملة القول . . فالفلسفة قبل سقراط تميل إلى اعتبار النفوس الإنسانية والحيوانية (والنباتية أحيانًا) من طبيعة واحدة ، ومَن مَيَّزَ بين تلك النفوس من فلاسفة ذلك العهد كان تمييزه عَرَضِيًّا ينصب على المحل أو الكلم ، وليس على الجوهر والماهية .

فلما جاء سقراط فَرَّقَ بين الغريزة وبين العقل ، فقال إن العناية الإلهية هيأت لنا غرائز طبيعية غير مفكِّرة ، فالآباء يميلون لتخليد أنفسهم فى أبنائهم ، والكائنات تتفادى الموت وتحرص على الحياة ، وهذه العناية تحمى الإنسان والحيوان على السواء ، إلا أن نصيب الإنسان فيها أوفر وأكمل ؛ وقد حبانا الله عقلاً هو أكمل العقول ، لأنه ليس غير الإنسان مَن يعبد الله ويتنبأ بالغيب ويتوق للعرفان ؛ وقد شُبِّهَ الإنسانُ بين الحيوان بالآلهة .

أما أفلاطون فقد قسم النفس البشرية إلى نفس عاقلة ونفس غضبية

ونفس شهوية ، واعتبر نفس الحيوان نفسًا إنسانية منحطة ، وكان يجب ـ مسايرةً للمنطق ـ أن يعتبر النفس النباتية نفسًا حيوانية منحطة ، ولكنه لم يسلم بتلك النتيجة لأنه لم يعتقد بإمكان حلول النفس البشرية فى النبات ؛ والأصل عنده أن النفوس تهبط من الكواكب إلى الأجسام ، فالفاضلة منها تتطهر فى هذه الحياة ثم تصعد إلى كوكبها ، أما النفوس الضالة التى ينطفئ فيها نور العقل فتتقمص أجسامًا مختلفة تناسب جرائرها ، قد تحل جسمَ امرأة وقد تحل جسمَ الحيوان ، فالنفس الحيوانية نفسٌ بشرية مسختها الذنوب .

والنفس عند أرسطوطاليس أصل الحياة ، ونفس الحيوان هى النفس الحساسة ، وقد حلل هذه النفس ليعرف ما يميزها عن غيرها من النفوس الإنسانية والنباتية . قال إن للحيوان حِسًّا ، وهذا يستدعى أن يشعر باللذة والألم ، وهذان يقرنان بالرغبة ، والرغبة باعث على الحركة ، والرغبة يوقظها الإحساس المباشر كما يوقظها الخيال الحسى ، وهو الصورة النفسية التى تقترن بالإحساس وتستدعيه أحيانًا فى أثناء غياب الباعث الخارجى ، وهى لذلك تكون عنده ما يصح أن نسميه تجاوُزًا بـ« الذاكرة » ، وهو غير ذاكرة الإنسان التى تتميز بالإرادة والجهد تبذله فى سبيل الاستذكار (يوجد ذلك لدى الحيوان ، ولكن الذى يُحرم منه كليةً هو العقل والإرادة الحرة) ، ولكنه مَيَّزَ بين الغريزة والعقل الحيوانى ، ففى حالة الغريزة تتحد ويتداخل الإحساس والرغبة والحركة فلا يختلف

هنا عن النبات ، أما فى الحيوانات العليا فالاختيار يلعب دوراً فى حياتها، كذلك الخيال الحسى والذاكرة ، مما يحاكيه بالإنسان .

فلما كانت الرواقية ، أنكرت وجود أى عقل للحيوان ، وجعلت من الغريزة وسيلة الطبيعة فى تحقيق غاياتها الحيوية لدى الحيوان والنبات ؛ فالطبيعة تتحكم فى الحيوان والنبات وترسم لها غاية واحدة ، وهى المحافظة على الحياة ونشر النسل ؛ نعم قد تختلف الحياة النباتية عن الحياة الحيوانية ، ولكنه اختلاف لا يغير من جوهر المسألة شيئًا ، فالنبات لا يدخل فى حياته الإحساس ولا الميل ، والطبيعة تهب الحيوان الإحساس والميل لتقدمه فى النمو درجاتٍ عن النبات ، ولكن هذه المواهب الحيوانية ما تزال خاضعةً لغايات الطبيعة خادمةً لها ؛ وبالرغم من تميز الحيوان بالإحساس والميل ، فتصرفاته عمياء لا فكر فيها ولا تقدير ، وهى واحدة عند جميع أفراده لا تعرف الحزم ولا التردد .

ورد على رأى الرواقيين بلوتارك قائلاً إنه لا معنى لقولنا أنْ ليس للحيوان عقل ، فالعقل ـ كأمورٍ كثيرة ـ درجات ، وللحيوان منه نصيب، أما إنكار العقل للحيوان لأنه لا يبلغ عنده المدى الذى يبلغه عند الإنسان فمثل إنكار قوة السمع والبصر عند الإنسان لأنه لا يبلغ بها ما يبلغ بعض الحيوان ؛ والحيوان قابل للتعلم ، على استعداد موفور للتقدم ، موهب بالحس ، وهذا يستدعى أن يكون له خيال حسى وذاكرة من نوع ما ، وتحت تأثير دوافع الحب والبغض يستطيع أن يقدّر

للمستقبل مما يشبع هذه الدوافع ؛ وهذا الرأى يعد رجعةً إلى الآراء القديمة ، تتلوه رجعة أخرى نجدها فى الأفلاطونية الحديثة التى أخذت بنظرية تقمّص الأرواح والنفس العامة للوجود . . فالنفوس جميعًا من طبيعة واحدة ، وهى تنفصل عن تلك النفس العامة وتسقط فى أجسام مختلفة ما بين حيوان وإنسان ، حكيم وسفيه ، ثم بعد أن تقضى فترة الحياة الدنيا تؤوب إلى النفس العامة الكونية ، والنفوس الحيوانية هى نفوسٌ فقدت ما يشع فيها من نور العقل فبقى لها الحس والشهوات .

وبعد انتشار الديانة المسيحية اشتهر قوم من دُعاتها ـ مثل ثاتين وارنوب ولاكتنس ـ برأى جديد ، وهو أن المسيحى فقط يتميز عن الحيوان ، وغيره لا يختلف عن الحيوان فى شىء إلا فى عَرَض من الأعراض هو اللغة ؛ أما القديس أوغسطين فقد رجع إلى رأى أرسطوطاليس من أن الإنسان يشترك مع النبات فى الحياة ، ومع الحيوان فى الإحساس ، ويُختص دونها بالعقل ؛ والحيوان له نفسٌ ما دام يسلك السلوك الذى يعود عليه بالخير والفائدة ، وهو يتذكر ويتخيل ويحلم ، ولكن لا دَخْلَ للعقل فى حياته .

ورأىُ أرسطو هذا هو الذى ساد فى القرون الوسطى دون رأى دعاة المسيحية ؛ ويجدر بنا هنا أن نذكر رأى القديس توماس عن النفس الحيوانية ، فقد رأى أنها تشمل الخيال والحواس والتقدير والذاكرة . . فماذا يعنى بالتقدير ؟ يقول إن الطير لا يجمع القش حُبًّا فى جمالها ولكن

ليبنى منها عشه ، فهاهنا غايةٌ لا تدرك بالإحساس ، يدركها بتقديره ، وهو لا يقدّر بعقله وإنما بغريزة تصنع له ما يصنع العقل للإنسان .

ثم جاءت النهضة الأوروبية وثارت ثورةً عنيفة على المُدَرِّسين وآرائهم، وغلبت عليها نزعتان فكريتان : حب للطبيعة وحماسة للحياة ؛ فبرونو يقول إن كل شيء حى ، وكل الموجودات ـ ما بين الكواكب فى السماء والأحجار على الأرض ـ تحس على نحوٍ مّا ، وإنْ خفى عنا ؛ فالحيوان لا يختلف عن الإنسان إلا فى الدرجة، وغريزته التى ترعاه صورةٌ أخرى من الذكاء البشرى . وقد غالى مونتنى فى ذلك مغالاةً حتى مَجَّدَ غريزة الحيوان وآثرها على العقل البشرى ! فللحيوان بدائع عجيبة كبدائع العقل البشرى ، والمصنوعات الباهرة تدل على سمو الصانع ، وكلما سما المصنوع وَجَبَ أن يكون الصانع أسمى وأَجَلّ ؛ والحيوان فى الكثير من عمله وفنه يتفوق علينا فى الإتقان والصنعة ، فلأىِّ سببٍ يُقال إنه يُساق إلى فعاله بقوةٍ طبيعيةٍ قاهرة ؟ فالغريزة ليست إلا كلمة فى الأذهان ، والحق أن الحيوان يفكر ويقارن ويستنتج ويتفوق علينا فى كل ذلك ، فإنْ أصر البعض على نسبة فعاله إلى الطبيعة القاهرة فإنهم يزيدون فى تمجيده ما داموا يعتقدون أن الطبيعة تحنو عليه بحبها وتحوطه بعنايتها وتصنع له من غير أن تكلفه أقل عناء ما نعجز دونه بطويل تفكيرنا وعميق تأملنا ، وهذا قضاء على الغريزة بتوحيدها بالعقل .

وقد قضى عليها ديكارت أيضًا ولكن بتحليلها إلى حركات

أتوماتيكية، فالحيوان لا عقل له لأنه لا يستطيع الكلام ، وأقل عقل يجعل الكلام مستطاعًا ، وأعماله لا تدل على عقل ، فإنه وإنْ كان يُبدى مهارةً فائقةً فى صناعته ، إلا أنه لا حول له فى جميع الصناعات الأخرى .

إذًا فما الحيوان ؟

ما هو إلا آلة متقنة الصنع ، وعمل عِدَدِها هو الذى يصنع ما يبهرنا ؛ وقد استكثر الحس على الحيوان ، ذلك أنه يفصل تمامًا بين الفكر والمادة فى فلسفته ، والحس عنده من لواحق الفكر ، فلو كان للحيوان حس لكان له فكر ، ولكان من الخالدين ؛ وقد انتشر ذلك الرأى بين مفكرى القرن السادس عشر مثل بسكال ونيقول وأرنولد ، فعندهم أن الحيوان لا يخاف ولا يتألم ولا يرغب ، بل يفعل كل شىء مدفوعًا بيد الطبيعة !

وبوسى يحاول التوفيق بين الحسيين والآليين ، فيقول إن الحيوان آلةٌ . . إذا أَثَّرَتْ فيها عوامل خارجية تَصَرَّفَ تصرّفًا من غير إرادة يرد به على تأثير تلك العوامل ، ولكن الطبيعة طبعت فريقًا من العوامل المؤثرة باللذة وفريقًا بالألم ، ومن هنا صحب الحس أفعال الحيوان من غير أن يكون علةً فيها .

أما ليبنتز فقد رفض هذا الفصل بين الإنسان والحيوان ، لأن نظريته الميتافيزيقية تتصور أن الوجود من جواهر بسيطة ، توجد فى أسفلها الجواهر المكوّنة للجماد ، وفى أعلاها تلك المكوّنة للعقل ، وهى سلسلة

متصلة لا فجوة فيها ولا طفرة ؛ فالجماد والنبات يتأثر ، والحيوان يحس ، والإنسان يعقل ؛ والفرق بين التأثر والحس والعقل فرقٌ فى الدرجة والتركيب والقوة ، وليس فرقًا فاصلاً كذلك الذى أقامه ديكارت بين الفكر والمادة ؛ وعليه فللحيوان نفسٌ حسية ، وهى عبارة عن التأثرات التى يتلقاها مضافًا إليها ذاكرة تحفظها وتربطها ؛ فهو موهوب بنوع من العقل ، ولكنه عقل تجريبى لا تسيّره مبادئ عامة ضرورية .

أما كوندياك فله نظرية طريفة كان لها أكبر التأثير ، فهو يرى أن كل ما للحيوان لا يأتيه من الطبع والفطرة ، وإنما من الاكتساب ؛ وما نسميه بالغريزة هو ثمرة التجربة ، وهو فى الأصل عادةٌ نمتها القوى الفكرية ؛ ولا تظن أن الحيوانات العليا تصنع فنونها المختلفة بدافع غريزة هادية طبيعية ، ولكنها تأخذ فى إتقانها شيئًا فشيئًا معتمدةً على التجربة والتمرين ، وكذلك يتعلم الإنسان الرضاعة والإبصار وتقدير المسافات . . ولكن ما القول فى أن عادات الحيوان راتبة وعلى نسق واحد؟

وهنا يجيب بأن كل نوع من الحيوان يتوخى غايات واحدة ، ويجد فى جسمه آلات واحدة فيتوخى سلوكًا متشابهًا .

والمشاهِد يكذّب هذا الرأى ؛ فالغريزة لا تُعَلَّم ، وقد حَوَّرَ العلماء أمثال لامارك وسبنسر وداروين فى ذلك الرأى . فالغريزة قد لا تكون عادةً فردية ، وإنما عادة يكتسبها النوع تدريجيًا على مَرِّ السنين .

والفرض الذى اعتمد عليه جميعهم هو التطور ، والتناسب بين الجهاز العضوى والغريزة ، واتجهوا فى غير ذلك إلى اتجاهات مختلفة ، فقال لامارك إن الغريزة أصلها عادة موروثة ، وهذه العادة تنشأ تبعًا لتفاعل الجهاز العضوى بالوسط ، مما يكون من نتيجته استعمال أعضاءٍ بكثرة مما يدعو لنموها ، وإهمال أخرى مما يحكم عليها بالضمور . والحيوان يتوارث الجهاز العضوى فى صورته النهائية بعد نمو ما نما وضمور ما ضمر ، وكلما تغيرت الظروف اختلفت العادات وتغيرت الأجهزة العضوية ، وتُوورِثَتْ بالعادات الجديدة التى تَضْحَى من عداد الغرائز الموروثة .

وقد أخذ سبنسر بهذا الفرض ، وفَسَّرَ الغريزةَ بالعادات الموروثة كما فعل لامارك ، ولم يجد اختلافًا أساسيًّا بين الغريزة والذكاء ؛ ففى حالة الغريزة تكون الحياة بسيطة والمؤثرات فيها محدودة ، فتأتى الاستجابات بسيطة محدودة ، وبالتكرار تصير أتوماتيكية ؛ وفى حالة الذكاء تتعقد حياة الكائن وتتنوع فيها المؤثرات والاستجابات بحالٍ يتعذر معها وجود التكرار المتوالى الذى يخلق الأتوماتيكية ، فيكون لدى الكائن استعدادٌ عام للاستجابات تبعًا للظروف المختلفة . . وهو الذكاء .

ولكن داروين لا يقتنع بكفاية الوراثة والعادة فى تفسير الغريزة ، فهنالك من الغرائز ـ مثل غريزة النحلة ـ ما تبدع كل عجيب دقيق لا تستطيع العادة مهما كانت قوتها أن تصنعه وتكونه ؛ أما الذى يفسر

الغريزة حقيقةً فهو ما يفسر تكوين الأنواع ، وهو الاختلاف الفردى وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعى ، فالأفراد جميعًا تتصارع من أجل الحياة ، ولا يفوز بالحياة إلا من استكمل العدة لها ؛ وما الغريزة فى الأصل إلا ميزةً أوجدتها المصادفة فى الكائن ، ويدل الحال على فائدتها ، فيحرص عليها الكائن ومَن على شاكلته وتنتشر بالوراثة ؛ وعليه فيكون مرجع كل ما فى الحياة من تناسقٍ ونظامٍ بَيِّنٍ استعدادُ الحى وظروف البيئة إلى المصادفة !!

هذه التفسيرات علمية ، فالعلم يحاول أن يهتدى إلى تفسير ميكانيكى للطبيعة ، لذلك هو يرحب بنظرية التطور لأنها لا تفرض أيَّ فرض غائى. ولكن الفلاسفة لم يقنعوا بذلك ، فأدخلوا العِلَلَ الغائية ؛ ففلسفة هيجل وشوبنهور وهارتمان ليست كالفلسفة التجريبية تفسر الغريزة بميكانيكية الطبيعة العمياء ، وليست كذلك كالفلسفة الروحية تفسرها بأعلى الـمـَلَكَات ، وهى ترى أن الغريزة تتبع غايةً من غير أن تشعر بها ، وهى تشبه فى ذلك حركة الطبيعة نفسها .

ومن ذلك كله يتبين أن الاتضاد مطلق بين الذكاء والغريزة ، وهما قد يلتقيان كما هو الحال فى الإنسان . إلا أن التجريبيين يرون فى الغريزة حركة عكسية ميكانيكية ، ويعتبرون العقل نفسه صورة مركبة منها ؛ وأما عند الميتافيزيقيين فالغريزة فكرة تطورت إلى الصورة الميكانيكية واختفت خلف موضوعها ؛ وقد تَغَيَّرَ اتجاهُ البحث فى العصر الحديث وتجددت

طرق السيكلوجية الحيوانية وتنوعت أغراضها ؛ فليس المهم الآن معرفة أصل الغريزة ، وليس المنهج أن ندرس الحيوان قياسًا على الإنسان ، والسبيل المضمون أن نلاحظ الحيوان ملاحظةً موضوعيةً مفسِّرين كل ظاهرة بالغرائز ، حَذِرِينَ من أن نرجع ظاهرةً مّا إلى مَلَكَة عالية ، متدرِّجين فى الدراسة من أَحَطِّ أنواع الحيوان ؛ فعند لوب أن سلوك الحيوان تختلف أنواعه باختلاف أسبابه ، فمنه ما يسمى(tropismes) ، وهى حركات بسيطة جدًّا تنشأ من عوامل طبيعية أو كيماوية ، أى أنها ليست فسيولوجية ، ويُحدثها تأثير القلويات فى تركيب جسم الحيوان .

ولكن من سلوك الحيوان ما يرجع لغير هذه الحركات ، وهنا يستطرد لوب قائلاً إن الحيوان موهوب بما يسميه فرق الحساسية ، فهو قد يجذب إلى قوة طبيعية كمصدر ضوء ، فإذا تغيرت درجة النور غَيَّرَ الحيوان اتجاهه، ثم يعود إلى طريقه الأول بعد ذبذبات كالبندول ؛ فالسبب فى هذا التغيّر هو تغيّر إحساسه ، أو الفرق بين إحساسه الأول والثانى .

ولوب يضيف إلى الحيوان غير ذلك أفكارًا ، وهى تتكون من ترابط الإحساسات ، وتجعل للحيوان ما يصح أن نسميه ذاكرة ، وهى من أسباب وبواعث الحركة الحيوانية .

وقد أثار رأىُ لوب هذا نقديْن متضاديْن :

ـ نقد بيث ، وهو ينفى عن الحيوان أىَّ حياة نفسية ، فلا يسلم بوجود إحساسات له ولا أفكار .

ـ ونقد جننجر ، وهو لا يسلم بوجود التروبيزم المذكورة آنفًا ، لأن الحيوان عنـده لا يأتى حركات بسيطـة كهذه ، فهو يتحـرك بقوة ذاتيـة لا تخلو من شعور باللذة والألم ، فهو يُرجع التروبيزم إلى الحركـات العكسية reflexes .

وهذه الحركات العكسية عبارة عن تهيجات مصحوبة بحركات ، ففيها انفعالٌ عصبى وحركة لا تختلف عما سميناه « تروبيزم » ؛ وقد أجرى باولو تجارب كثيرة على الحيوان زادت ثروة معرفتنا عن الحركات العكسية ، وهدت إلى تصوّر نشأة الغريزة .

ويوجد كثير من العلماء يُرجعون الغرائز إلى الحركات العكسية ، وهم لا يرون فيها تصرفات كاملة تحفظ الحيوان وتهديه على وجهٍ لا يدانيه كمال ، فقد تقتل الحشرات نفسها كما برهن مارشال ، وهذا لم يمنع وجود رأى يفسر الغريزة تفسيرًا غائيًا كما فعل بعض الفلاسفة (وهو رأى برجسون) .

وبرجسون يرفض رأى الذين يحددون للحياة غاية ، ويظنون أنها عُرفت من قبل ومهدت لتحقيقها الوسائل ، فأصل الحياة وَثْبَةٌ خالقة هى أصل التطور، والغريزة من وسائل هذه الوثبة التى لجأت إليها .

والذكاء كذلك من الوسائل التى أبدعتها قوة الحياة لتحقيق أغراضها، وهو غير الغريزة ، وأساليبه غير أساليبها ؛ فبينما يستعمل هو الآلات ، تستعمل هى الأعضاء وتكونها .

وخلاصة القول أن تقدم السيكلوجية يرجع فى الكثير إلى مناهجه التجريبية التى تدرس سلوكه دراسة موضوعية ، وهى تنحصر فى إجراء اختبارات مختلفة على الحيوان : كيف يهتدى إلى طريق معلوم بين شِبَاكٍ من طُرُق ؛ كيف يذلل صعابًا مختلفة ؛ كيف يمكن أن يفتح مِزْلاَجًا ؟ وهكذا . ويتعرفون بذلك عقليةَ الحيوان ، ويقدّرون ذكاءه وكيفية تحصيله للعادات .

ولكن يجب ألا نغفل عن الصعوبات التى تعترض هذه المناهج ، فالتعبير عسير فيها ، وقَلَّمَا يتضح إقناعًا تامًّا ؛ ثم إنها تقف حائرةً أمام بعض الأسئلة لا تستطيع جوابًا ، مثال ذلك : ما الباعث الذى يجعل الحيوان يُؤْثِرُ بعضَ السلوك على بعض ؟ ولماذا يميل إلى تكرار النافع منها الذى يؤدى إلى الغرض مع أنه لا يعقل ما المنفعة ؟

فالحق أن هذه الطرق التجريبية قد أفادتنا جليل الفائدة فى معرفة تفاصيل الحياة الحيوانية ، ولكن هذا لم يحل لنا المسألة الفلسفية عن أصل الغريزة وطبيعتها ، ولم يُغْنِ عن الفروض الغائية التى بقيت كحلٍّ نهائىّ يرجع إليه المفكر إذا لجت به الحيرة كما فعل برجسون .

الحواس والإدراك الحسى *

دراسة الإدراك الحسى تشمل مسألتين :

أولاً : كيف نتصل بالعالم الخارجى ؛ وهى من دراسات علم النفس التجريبى .

ثانيًا : ما الذى نعرفه من العالم الخارجى ؛ وهى من موضوعات نقد المعرفة .

والفلاسفة السالفون درسوا الحواس وحاولوا نقد المعرفة ، ولكن لا يمكن فهم هذه المحاولات إلا إذا عُرِفَ أن أحدًا من الفلاسفة قبل سقراط - أو قبل السوفسطائيين على الأصح - لم يشك فى الدور الذى يقوم به المفكر فى المعرفة ولم يسأل نفسه هذا السؤال : هل ما نحسه هو الحقيقة الواقعة ، أم أنه عالم اشتركت الحواس فى بنايته وتكوينه وتغييره على حسب استعدادها ؟

والرأى السائد حين ذاك فى تفسير الإحساس أنه يتكون من اتصال العناصر المتشابهة ، وأقدم ما عندنا من شرح للإدراك الحسى هو

* المجلة الجديدة ، مايو ١٩٣٥م .

شرح الكميون Alcmeon de critione ، الذى يقول إن الرأس مقر الروح ، وتأتيها الإحساسات عن طريق قنوات تصل بينها وبين الأعضاء الحسية، والإحساس يحدث عند انتقال كيفيات الأجسام إلى الرأس ، وأهم ما كان يشغله هو وصف الوسائط التى تنقل الإحساسات .

والقول بأن الإحساس يحدث من متشابه العناصر لم يكن عامًّا وإنْ كان غالبًا ، فهيراقليط وأنكساجوراس يريان أنه يحدث من الضد لا من التشابه ، فالتشابه لا يؤثر فى مثله لأنه لا يُحدث فيه تغييرًا . ونحن نحس بالجو إذا اختلفت حرارته عن حرارة أجسامنا .

ومن النظريات القديمة التى تستحق الذِّكْر نظرية أمبيروكل ، وهو يرى أن للأجسام منافذ دقيقة ، وأنها تشع أجزاءً من مادتها لا تُرَى لصغرها ، والإحساس يأتى من أن الأجزاء المنفصلة من الأجسام تتصل بما يشابهها فى منافـذ الأجسام المجاورة ، وتفسر اختلاف منافذها التى لا تسمح بدخول الأجزاء التى لا تناسبها من الأجسام المؤثرة فيها .

كذلك النظرية الذرية التى تنسب لديموقريط ولوسيب ، وهى تفسر الإحساسات بأنها تغيرات جسمية تُحدثها الأجسام الخارجية باللمس والاتصال ، ولكن ما القول فى الإحساس الناشئ رغم وجود مسافة فاصلة بين الأجسام ؟ تفسر هذه الحالة بالإشعاع الذى يفيض من الجسم المؤثر وينتشر على الجسم المتأثر حتى يصيب الأعضاء المُعَدَّة له ، فيحدث الإحساس .

ونجد عند أغلبية هؤلاء الفلاسفة نزوعًا نحو النقد فى تفريقهم بين العلم والإحساس ، ولكنّ واحدًا منهم لم يتبع المعرفة للفكر أو المفكر ، ويقول بنسبيتها ؛ ومما يصح ذكره هنا أن فضل التمييز بين الصفات الأولية والثانية يرجع إلى ديموقريط ، فهو يقول إن صفات الجسم تنتهى بالتحليل إلى الكم والحجم والشكل وتَنَاسُب الذرات المكون منها ، ولكنها تختلف من حيث أن بعضها ـ كالثقل والكثافة ـ يعرف مباشرة من طبيعة الذرات ، أما الأخرى كاللون والحرارة فتختلف باختلاف امتزاج الذرات ؛ والسوفسطائيون هم أول من قال باعتماد المعرفة على النفس ونسبيتها ، فبروتاجوراس يقول إن كل شىء نسبى ، وأنكر العقل المطلق ، كل معرفة حسية تنتج من اتصال الفكر بالموضوع ، وليس للإحساس ولا للصفة الحسية حقيقة واقعية ، إنْ هما إلا ما يحدث من اتصالِ ظاهرتين ؛ فالفرد مركز الأشياء ، والمعرفة نسبية .

وقد تلقى أفلاطون تلك الفلسفة وتأثر بها بعض التأثر ، فقال مع بروتاجوراس إن الصفات المحسوسة تنشأ من اتصال الذات بالموضوع ، فهى لا تعبر عن حقيقة الأشياء ، ولكن يمكن اعتبارها علامة لها .

إذًا فما هو الإحساس ؟

إن العالم يؤثّر فيما يشابه من عناصر الجسم ، فإذا انتقل التأثير الخارجى إلى الروح حدث الإحساس ، واختلاف الصفات المحسوسة

مرجعه إلى اختلاف الحركة التى تؤدَّى فى الجسم ؛ وتكلم عن فسيولوجية الحواس فقال إن اللمس ينتشر على الجسم ، ويولّد إحساساتٍ عامةً كالحرارة والبرودة والثقل والخفة ، واعتبر الذوق والشم وسائط بين اللمس وبين الحواس العليا وهى السمع والبصر ؛ وفى تحليله لعضو البصر وجد أن لضوء العين أثرًا فى الإدراك الحسى ، فاستنتج أن الإدراك يتأثر بعامل ذاتى .

فما قيمة المعرفة العقلية ؟

إن المكان والزمان حقيقتان وجوديتان ، أما الأشياء المحسوسة فليس لها حقيقة ثابتة ، فلا يمكن تعريفها ؛ والمعرفة الحسية هى بدء الطريق المؤدى لمعرفة المثال ، وعلى العقل أن يسمو من المحسوس إلى المعقول .

أما أرسطوطاليس فيتصور الإدراك الحسى كشىء موجود بالقوة [1] ولا يوجد بالفعل إلا إذا توافرت شروط الإحساس ، وهى وجود الشىء المحسوس وتقديم معونة الأعضاء الحسية مع تهيؤ الوسط ؛ والحس منتشر على الجسم ، وله أعضاؤه الخاصة ، وله أيضًا مركز تنتهى إليه كل التأثرات هو القلب ؛ وقد قسم أرسطوطاليس الصفات المحسوسة إلى ثلاثة أنواع :

(١) صفات خاصة من أعضاء الحس دون غيره ، كالألوان للبصر .

---

(١) عند أرسطوطاليس ، الشىء الموجود بالقوة هو الذى ليس موجودًا بالفعل ، ولكن يمكن أن يوجد إذا تهيأت له أسباب الوجود . .

(٢) وصِفَاتٍ مشتركة بين أكثر من عضو ، وإنْ أدركها كلٌّ على نحو خاص ؛ كالحركة والسكون .

(٣) وصفات عرضية ، وهى لا تُحَسّ مباشرةً ، ولكن تستدعيها صفة محسوسة أخرى تُدْرَكُ معها فى وقت واحد ؛ مثال ذلك أنك قد ترى لون شىء وتذوق طعمه فى وقت واحد ، فإذا رأيتَ لونه بعد ذلك فقد يُوقظ فيك إحساس طعمه ، وبهذه الإحساسات العرضية يُفَسَّر خداع الحواس .

والإحساس هو استعداد النفس لتَلَقِّى الصور الحسية من غير مادتها ، ولكن أين توجد الصفة المحسوسة ؟ . . هى مشتركة بين العضو وبين الشىء المحسوس ، أو ـ كما كان يقول بلغته ـ هى توجد بالقوة فى العضو والشىء ، فإذا وجدت بالفعل وجدت بالعضو .

والإدراك الحسى ينقل لنا حقيقة الأشياء ، ولكنها تكون مختلفة بالمادة ، فيحاول العقل استخلاصها ؛ وعليه فالإدراك الحسى عند أرسطوطاليس رمز للحقيقة وليس وَهْمًا من الأوهام .

وأبيقور يرجع إلى ديموقريط فى نظريته عن فسيولوجية الحواس ، أما من حيث نقدها فقد قدم البراهين الآتية يؤيد بها صدق الحواس :

(١) أن الحواس عملها سلبى ، فهى تَتَلَقَّىٰ من الخارج من غير زيادة ولا نقصان ، فإذا أحسست باللون الأحمر فلابد من وجوده فى الخارج .

(٢) والإحساس عمل مباشر لا تفكير فيه ولا تَذَكُّر ، فهو يؤدى رسالته بأمانة .

(٣) يجب أن نصدق الحواس ما دمنا لا نملك طريقة لتحقيقها ، وما دام التفكير لا يؤدى إلى تحقيقها لأنه لا وجود له من غيرها .

وقد آمن الرواقيون بالإحساس كذلك ، وكل حقيقة عندهم مادية فهى تدرك لحاسة ما ، ولكنهم جعلوا من الإحساس قوة إيجابية ، وذلك أنهم وضّحوا الدور الذى تلعبه الإرادة فى المعرفة ؛ فالشىء الخارجى يؤثر فى النفس ويترك فيها صورة (وهذا عمل سلبى) وكأن المعرفة لا تتأتى إلا إذا ربطت الإرادة المصورة بموضوعها الخارجى ؛ والإحساس يعبّر عن الصفات المميزة لشىء عن بقية الأشياء ، وبه قوة وضوح تنفى عنه الشك .

وفى العصور الوسطى أضافوا نظرية أبيقور إلى أرسطوطاليس خطئًا ، ولكنهم تساءلوا : كيف تؤثر الصور الناتجة عن المادة فى النفس وهى لا مادية ؟ وأجابوا بأنها تؤثر فى الأعضاء الحسية ، ثم تُحَوِّلُها النفس بقوتها إلى صور نفسية .

ويُرجع ديكارت الإحساس إلى اتحاد النفس والجسم ، وقد عرف سبع حواس :

(١) الحاسة الداخلية وموضوعاتها داخل الجسم ، كالجوع مثلاً .

(٢) الحواس الخمس وموضوعاتها فى الخارج .

(٣) الشهوات .

والمهم فى نظرية الإحساس عند ديكارت أنه اعتبر أن الأعصاب الحسية هى العامل الرئيسى فى الإحساس وليست الأعضاء ، فليست العين التى تنقل الأضواء والألوان ، ولكنها الأعصاب البصرية ؛ وهى عبارة عن أنابيب مملوءة بمادة كالنار شديدة التأثر ، تنقل الأثر الخارجى سريعًا وتحمله إلى الرأس ، حيث تحط به فى الغدة الصنوبرية وهى المقر الأساسى للنفس .

فما قيمة المعرفة الحسية ؟

ديكارت يؤمن إيمانًا قويًا بالمعرفة العقلية ، ويقول فى ذلك إن الفكرة الجلية المتميزة تعبّر بأمانة عن موضوعها ، وإلا لَوَجَبَ أن يكون الله قد خلق عقولنا بحيث تتوهم أنها تدرك الحقيقة بينما هى لا ترى إلا سرابا ، وإذن فيكون الله خادعًا ، وهو ما يتنزه عنه ؛ وعليه فصفات الله تضمن المعرفة العقلية ، ولكن المعرفة الحسية ليست جلية ولا متميزة ، وهى لا تدل على أشياء موجودة ، وإنما على الحركات المختلفة الشائعة فى الامتداد ، والتى تَكَوَّنَ منها ذلك العالم المحسوس .

فديكارت يعتقد بأن الأجسام تؤثر فى النفس وتُحدث الإحساس ، فلما جاء ملبرانش احتار فى تعليل تأثير الجسم فى النفس ؛ كيف يمكن

أن يؤثر الجسم فى النفس وهما من جوهرين مختلفين تمام الاختلاف ؟ . . ومن هنا انساق إلى وضع نظريتـه عن العلل الاتفاقيـة ، ورأيه أن النفس لا تؤثر فى الجسم تأثيرًا مباشرًا ، فنحن لا نرى الشمس مثلاً ، ولكن توجد فى النفس فكرة عنها . فمن أين أتت هذه الفكرة ؟

يقول إن الله خالق كل شىء ، خلق الأشياء والأفكار جميعًا ، فإذا «اتفق » أنْ أَثَّرَ جسمٌ فى دماغنا ، خَلَقَ فى نفسنا الفكرة التى تناسبه ، والإحساسات فى العادة غامضة لأنه لا يُراد بها المعرفة ، ولكن يُراد بها حفظ حياة الجسم ؛ فهل من دليل على وجود عالم خارجى يقابل إحساساتنا ؟ لا دليل على ذلك ، لأن الله الذى يخلق الأفكار والكائنات يستطيع أن يكتفى بخَلْقِها هى فقط من غير الكائنات ، ولكن بما أن ذِكْرَ الأجسام موجود فى الدين ، فالوحى دليل على وجود العالم المادى .

فلما كان لوك ، حَرَّرَ السيكلوجية من الميتافيزيقا ، ونزع إلى التجريبية؛ فالإدراك الحسى يحدث إذا وصل تَأَثُّرُ عضو الحس إلى النفس، والإدراك قوة سلبية ، فهو لا بد حادثٌ إذا اتصلت حواسنا بشىء ما ، وتَكَلَّمَ عن الصفات المحسوسة وقسمها إلى صفاتٍ خاصةٍ بعضو ـ كالألوان ـ وأخرى مشتركة بين حاستين أو أكثر ـ مثل المكان والامتداد والحركة ؛ وكان يعتقد أن الحواس تحمل لنا آثار أشياءٍ لها حقيقةٌ خارجية، واستدل على ذلك بأن الإحساس غير إرادى ، وبأن بعض الحواس تؤكد أحكام البعض الآخر ، إلا أنه قال إن الصفات

الأولية لا تنفصل عن الأجسام (كالصلابة والامتداد) ، أما الثانوية (كالألوان والروائح) فليس لها حقيقة واقعية .

وكان بركلى ينكر هذه التفرقة ، لأن الصفات الأولية والثانوية تتصل بنا بنفس الحواس ، فبأى حق نقرر للأولى حقيقة واقعية ننكرها على الثانية ؟

أما الحق عنده فهو أنَّ جميع الإحساسات حالات فى النفس ليس إلا، يخلقها الله فينا مباشرةً من غير واسطة العالم الخارجى ؛ ألم يقل ملبرانش إن الوجود ليس ضروريًا فى صنع الأفكار ؟ فلنُسقط هذا الزائد من حسابنا ، ولْنتصور أن الوجود جميعًا مكون من إحساسات مرتبطة يصنعها الله ، وما الشىء إلا مجموعة إحساسات ربطتها التجربة والعادة ؛ وهذه هى الفلسفة المعروفة بالإيدياليزم .

ويكمل هيوم فلسفة بركلى ، ويسير إلى نهاية الطريق الذى يبدأ بتمهيد ملبرانش للإيدياليزم وبتجريبية لوك ، فيتشكك فى حقيقة الصفات الأولية ، ويساوى بينها وبين الصفات الثانوية ، فالجميع حالات باطنية ؛ ولكن بينما يقول بركلى إن الله هو الذى ينظم هذه الإحساسات بقوانينه ، إذا بهيوم يتشكك فى حقيقة هذا الجوهر الذى لا نملك منه سوى فكرة باطنية ، وفَسَّرَ قوانين الإحساسات بالعادة والتجربة ، أو بقوانين التداعى .

وكانت مهمة كانط الشاقة أن يجد طريقًا للخلاص من هذا الشك ، ورأى أنه لكى يمكن ذلك ينبغى أن نميز فى المعرفة عنصرين : المادة والصورة ؛ والمادة هى العنصر المتكاثر المختلف ، والصورة هى قوانين الفكر التى يُدرِك الأشياءَ خلالها . وعالج مسألة الإدراك الحسى على أساس هذا الغرض فقال : إن الإدراك الخارجى ـ أو المكان ـ هو صورةٌ من صور النّفس ، فالعالم الخارجى هو أنْ تضيف إلى الإحساسات الباطنية صورةً من صور العقل التى لا يدرك الأشياء إلا خلالها ، وهو المكان ؛ فهل يُفهم من ذلك أن كانط ينكر وجود عالم خارجى له حقيقة فى ذاته ، أو أنه من أتباع الإيدياليزم ؟

كلا . . لقد تكلم إلى الآن عما هو صورة فى الإدراك ، ولكن يوجد كذلك ما هو مادة ـ وهو الموضوع الخارجى ـ وهو يمتنع عن أن ندركه فى ذاته ، وكل ما نستطيعه أن نعرفه خلال صور النفس ، ولكن هذا لا ينفى أن يكون له وجود . وجملة القول أنه يرى أن هناك حقائق فى الخارج ، ولكنّا لا ندركها كما هى فى ذاتها ، ويدركها العقل كما تقدمها له قوانينه .

وكان من نتيجة تلك المغالاة أيضًا أنْ تجاوز عنها توماس ريد دفعة واحدة ولاذ بالعقل العام ؛ وقد بحث الإدراك أولاً من الوجهة السيكلوجية ، فوصف وصفًا دقيقًا ما يصاحب الإدراك من عمليات فسيولوجية فى عضو الحس والمخ ؛ وقد مَيَّزَ بين الإحساس الذى هو تأثر ذاتى ، وبين الإدراك الذى هو معرفة .

أما من الوجهة النقدية فقد أنكر القول بأن ما يكون فى نفسنا عن الأشياء هو صور وأفكار ، لأن ذلك عنده مَدْعَاةٌ للشك ؛ وسلم مع «العقل العام» بالقول بالإدراك المباشر . ولكن ما معنى الإدراك ؟

الإدراك هو تصوّر شىء يصحبه اعتقاد راسخ بأنه موجودٌ حقيقةً ، وهو اعتقاد مباشر وليس بنتيجة تفكير ، فهو إيحاء ضرورى . وعلى ذلك فالإحساس أثر من الشىء وليس صورة له . فما العلاقة بين الإحساس والإدراك الحسى ؟ كيف يتحدان وما هما من طبيعة واحدة ؟ . .

وريد لا يدعى أنه حل هذه المسألة ، ولكنه لم يرفضها ، فهى حقيقة يسلم بها الجميع أو يسلم بها العقل العام .

والمدرسة الفرنسية تغلب عليها نزعتان ، تميل واحدة نحو المنطق ، والأخرى نحو التكبير من شأن الإرادة فى عملية الإدراك ؛ فيقول دستت دوتراسى إن الحركة ضرورية جدا لإدراك الوجود الخارجى ؛ وأكد مان دى بيران هذا الرأى حتى أنه اعتقد أن رقىّ عضو الحس يكون بنسبة خضوعه لإرادة الحركة ؛ وعليه فهى تتدرج من الإحساسات العضوية ، وتنتهى بالإحساس اللمسى باليد لأنها أكثر الحواس حركة ؛ وعنده أن أول ظاهرات الشعور هى إرادة الحركة ، وفيها يحس بأمرين : الإرادة ، ومقاومة العضو المتحرك ؛ والمقاومة تعرف بالنفس ، ومعرفة النفس تستدعى معرفة ما ليس من النفس ، كما أن معرفة الحد المنطقى تستدعى معرفة الحد الذى يقابله مثل الوجود واللا وجود ، وهكذا .

وهذا تفكير منطقى لا شك فيه ، ولكنّا نجده ببيانٍ أوضح عند فكتور كوزان ، فهو يزعم أن مبدأ العِلّيّة هو الذى يهدينا إلى معرفة العالم الخارجى ، فالتغيرات الحسية التى تحدث فينا لا بد لها من علة ، ولما كُنّا نحن لسنا بعلتها ـ بدليل أنها تحدث بغير إرادتنا ـ فعلتها آتية من الخارج، وفى هذا إتباع المعرفة الحسية للمعرفة العقلية .

ولقد تقدمت دراسة الحواس تقدمًا عظيمًا بفضل علميِ الطبيعة والفسيولوجية ؛ أما الطبيعة فهى تحدد وتدرس بواعث الإحساس الطبيعية كالأمواج والهواء والأثير ، وتشرح علائقها المنتظمة التى ينقلها الإحساس إلى لغته النفسية ، وكذلك فإنها أيدت الفرض القائل بوحدة القوى الطبيعية الذى تنبأ به ديموقريط . وأما الفسيولوجية فإنها تدرس الجهاز العصبى ، وتحدد ما يسبق الإحساس من تأثرات عضوية ؛ وقد ميزت بين أعصابٍ للحس خاصة ، وأعصاب للحركة ؛ وشَرَّحَتْ أعضاء الحس ووصفت أجهزتها وصفًا دقيقًا ، وما تزال تحاول أن تحدد فى المخ مراكز مفصلة للحس بأنواعه المختلفة ؛ وقد أقامت الدليل التجريبى على وحدة القوى الطبيعية وعلى نسبية الحواس ، لمّا بينت أن علةً واحدةً تُحدث إحساساتٍ مختلفة إذا سُلِّطَتْ على حواس مختلفة ، فإذا سلطتَ تيارًا كهربائيًا على أعصاب السمع ، سمعتَ دَوِيًّا ، وإذا سلطتَ نفس التيار على أعصاب الحس البصرية رأيتَ ضوءًا ، وحيثما تسلطه على أى عضو تحس بموضوع الحس الخاص بهذا العضو ؛

والعكس صحيح . . أى أن عِلَلاً مختلفة تُحدث إحساسًا واحدًا وإذا أُمِرَّتْ على عضو حس واحد ؛ ففى الجلد مثلاً توجد نُقَطٌ دقيقة تحس بالبرودة وأخرى بالحرارة ، فإذا أخذنا سلكًا دقيقًا ولمسنا به نقطة حس باردة ، أحسسنا بالبرودة ؛ فإذا أحميناه فى النار ولمسنا نفس الموضع بالضبط أحسسنا أيضًا بالبرودة .

وقد أغرى ذلك بتطبيق المناهج الطبيعية والفسيولوجية على الإحساس، وبُذلت محاولات لتقرير الصلة بين الظاهرات الفسيولوجية والطبيعية من جهة ، وبين الظاهرات النفسية من جهة أخرى ؛ وصُبَّتْ نتائج البحث فى قوالب رياضية مؤيَّدة بالأرقام والمتواليات الهندسية والحسابية ؛ وأساس ذلك أنهم اعتبروا الإحساس ظاهرةً لها مدةٌ وشِدَّة ، فاعتقدوا أنها تُقاس كبقية الظاهرات التى من هذا النوع .

وإلى جانب هذا ، تقدم البحث النفسى الخالص ومال إلى التحليل ، لأنه انتقد بشدة جَعْلَ الشعور الإنسانى الحديث مقياسًا للشعور البدائى، وإذًا فيجب تحليل جميع ظاهرات الحس التى يُظَنُّ أنها بسيطة وهى فى الواقع يمكن أن تتحلل إلى عناصر كثيرة « تين » ؛ وكذلك الإدراك الحسى فإنه أكثر تعقيدًا من الإحساس ؛ وتحليل الإدراك يكون إما بالطريقة التجريبية - وذلك بتغيير الظروف السابقة على الإدراك وملاحظة ما يطرؤ عليه مما يوضح عناصره التى يتركب منها - وإما بطريقة التحليل النفسى على اعتبار أن العادة وتداعى المعانى يكوّنان من

المدركات البسيطة أخرى مركبة نألفها رويدًا رويدًا وحتى يخيل إلينا أنها بسيطة وغير مركبة ؛ وبذلك حُلِّلَتْ ظاهرات كثيرة إلى عناصرها الأصلية، مثل إدراك الامتداد والمسافات .

أما من حيث نقد المعرفة ، فقد رجع سبنسر إلى المذهب الواقعى واعترف بحقيقة الوجود ، ولم يشأ أن يساير الميتافيزيقا فى فروضها المعقدة الطويلة ؛ وعندنا دليل على حقيقة الوجود هو العقل والحركة ، ولكن ليس معنى هذا أن الحواس تنقل إلينا الأشياء كما هى ؛ وحسبنا أن نقول إنه لا يوجد فى النفس إحساسٌ إلا إذا وجد ما يقابله فى الخارج من فعل، وإلى هذا الرأى يذهب هلمهولتز عندما يقول إن الحواس بقوة سحرية تحوّل الذبذبات إلى أنغام وألوان .

وفى العصر الحديث يلاحظ أن القوانين الرياضية التى تبين النسب الثابتة بين الإحساس وسوابقه الطبيعية « قانونا فشزووبر » آخذة فى التخلى عن مكانتها السابقة ، واتجه البحث نحو دراسة كيفية الإحساسات la qualité بعد أن أهمل قياسها ، وأهم ما يُذكر هنا اكتشاف حواس جديدة بتحليل الحواس الخمس القديمة إلى عناصر أبسط ، فاللمس مثلاً وجد أنه يحوى حساسة خاصة بالضغط والمقاومة والليونة والصلابة والجفاف والرطوبة ، وحساسة خاصة بالحرارة والبرودة، فتوجد نقط جلدية لا تحس إلا بالحرارة ، وأخرى لا تحس إلا بالبرودة (اكتشافات بلكس ، وتجارب جولد شيدر وفون فراى) ، وقد

قال أبنجهوس ويوتيكو بوجود حاسة خاصة بالألم لها أعضاء حسية خاصة ، ومما لوحظ أيضًا أن لحاسة اللمس إحساسًا بالمحبة والانعطاف يُشاهَد فى اللذة الحادثة من ملامسة الأفراد .

وفى سنة ١٨٧٠ اكتشف برون فى الأذن حاستين ، واحدةً للسمع والأخرى للإحساس بالحركة والتوازن ؛ وفى سنة ١٩٠٠ اكتشف بارينود وفون كريز فى العين حاستين ، واحدة تحس بالأبيض والأسود والأخرى تحس بالطيف الشمسى .

أما عن الإدراك الحسى فقد وُجدت نظرية جديدة تفسره تفسيرًا طريفًا ، وهى نظرية جشتالت . . وأول من قال بها فون اهر نفلز ، ومن دعاتها ورتمر وكوفكا وكوهلر ، وفحواها أن الإدراك لا يبدأ بالإحساسات الجزئية ، ولكن بصورة عامة عن الأشياء والإحساسات نتيجةً للتحليل ؛ وعليه فإذا عُرض أمام أبصارنا رسم مكون من عدة نقط ، فلن نراها إلا على صورة شكلٍ مّا كخط أو دائرة ؛ فالإدراك مُركَّب من أول أمره ، وهو لا يتكون من الإحساسات ، ولكنه تركيب طبيعى تصنعه النفس من تلقاء ذاتها .

وليس هنا موضع الكلام على نظرية برجسون التى تتجاوز حدود السيكلوجية ، وعلى العموم فهى رجوع إلى المذهب الواقعى ؛ ويكفى أن نقول إن الدماغ عند برجسون لا يُحدِث الصور ، ولكنه يتلقاها ، ويختار منها ما يفيد الحياة العملية . . فالدماغ آلة انتخاب ثم آلة محركة .

الشعور *

يعنى الشعور فى علم النفس معرفة النفس لذاتها ، ويكاد أن يكون شرطًا جوهريًّا فى كل حالة نفسية؛ وهو ـ لأنه ملازم لأغلب الظاهرات، ولأنه مألوف لدى كل إنسان ـ لم ينتبه إليه الأوائل لأنه ككل أمر بديهى يستدعى نضوجًا كبيرًا حتى يلتفت إلى دراسته .

والفلاسفة المعروفون بالطبيعيين لم يوجهوا أبحاثهم ناحيةَ الفكر ، وساروا فى سبيل دراسة الطبيعة الخارجية غير شاكّين فى مقدرة العقل ، ولا مطمئنين إليه اطمئنان العالم المحقق ، ثم أخذوا يتنبهون إلى النفس بدليل أنهم ميزوا بين الروح والمادة، وتكلموا عن عقل شامل لهذا الكون؛ وهذا التصور للوجود ينبئ عن يقظة إلى الشعور بالنفس ومَلَكاتها . وتستبين هذه اليقظة بصورةٍ أوضح عند السوفسطائيين ، لأنهم آمنوا بوجود العقل الإنسانى وبحثوه من نواحى كثيرة ، بل جعلوه أساسًا للمعرفة ، فقالوا بنسبية العلم وبأنه يتوقف على العالم .

وتَوَّجَ سقراط هذا التطور نحو معرفة الشعور فقال : « اعرف نفسك بنفسك » ، وإنْ كان يريد من تلك المعرفة أن يهتدى إلى قواعد المنطق والأخلاق .

* المجلة الجديدة ، يونيو ١٩٣٥م .

وقد انتبه أفلاطون إلى ظاهرة الشعور ، ولكنه كان انتباهًا عارضًا فى أثناء دراسته للإحساسات المتناقضة ، فهو لم يطلق عليه اسمًا خاصًّا ، ولم يُوقِفْ عليه محاورةً من محاوراته الفلسفية ، ولكنه اقترب كثيرًا من المعنى الحديث للشعور عندما مَيَّزَ بين نوعين من التأثرات : تأثرات تَفْنَى عند الأعضاء ، وأخرى تصل إلى النفس ؛ فالمعقول أن وجه التفرقة يقوم على أن الأولى لا نشعر بها وأن الأخرى نشعر بها .

وكذلك أرسطوطاليس لم يُسَمِّه ، ولم يُفرِغ له موضوعًا خاصًّا ، ولكنه عنى بوصفه فى أثناء دراسته للعقل والحواس ؛ وما يُستخلَص من رأيه عنه أن الشعور ليس مَلَكَةً خاصةً مستقلةً عن الظاهرات ، بل هو غير منفصل عنها ؛ فالعين عندما تبصر تحس بأنها تبصر ، والعقل عندما يتصل بموضوع يشعر بأنه يفكر ، وهكذا .

والرواقيون هم الذين أطلقوا على الشعور اسمه المصطلح عليه فى الفلسفة والسيكلوجية ، وقد عَرَّفوه بأنه حاسة تُعرَف بها النفس ذاتها ؛ ولما كانت جميع الحقائق عندهم مادية فقد تصوروه كاللمس ، إلا أن موضوعه باطنى ، وأضافوا إليه وظيفة خطيرة فى المعرفة ، ذلك أن العلم هو عملية نفسية لهضم الأشياء التى تتصل بالعقل ، ونحن لا نستطيع أن نبلغ اليقين فيما نعلم من العلم إلا إذا وجهنا شعورنا نحو هذه العملية وتأكدنا من سلامتها ، فيقين الشعور أساسٌ لكل يقين عملىّ .

وتكاد أن تكون قيمة الشعور ثانوية فى صوفية الأفلاطونية الحديثة ، وهى تقرر أن النفس تعرف ذاتها ، وتفسر ذلك بأن النفس البشرية متصلة بالنفس الكونية والعقل الكونى لأنها فى الأصل هبطت منهما ، والعقل يعرف نفسه ، ومن هنا اكتسبت النفس البشرية منه هذه الصفة ؛ والشعور الذى يمكّن النفس من الإحساس بذاتها لا يسمو بها إلى معرفة الله ، مع أن الصلة بينهما غير منقطعة . . فلماذا ؟ ذلك أن النفس مكبلة بأغلال الجسم ، وأن الخيال يبعث بالشعور ، فلا سبيل إلى الله إلا بالتخلص من أوهام الشعور والحواس والجسم وممارسة الفضائل ، فمعرفة الله فناء فيه إذ ينعدم فيها الشعور .

وهذا تقديرٌ صوفىٌّ ولا شك ، لأن الصوفى لا يهنأ خاطره حتى يفنى فى الله وينسى نفسه من ضمن ما ينسى من الإحساسات والشهوات ، أما عند الفلاسفة فالشعور له قيمة أخرى ، لأنه الإحساس المباشر بالعالم النفسى ، وقد كان دعامة اليقين التى آوى إليها ديكارت بعد حيرة طويلة فى غمرات الشك ، لأنه بدأ فلسفته بالشك فى كل شىء داخل النفس أو خارجها ، ولكن مغالاته فى الشك أرغمته على اليقين فى حقيقة أولى ، وهى أنه يشك ، فلا سبيل إلى الشك فى أنه يشك ، ومعنى الشك أنه يفكر فهو إذن يفكر ، ولما كان لا بد للفكر من ممكر، فهو إذًا موجود ، فشعوره بالشك أو الفكر هو الذى هداه إلى اليقين ومَكَّنَهُ من إنشاء فلسفته ؛ ولم يكن يرى فى الشعور مَلَكَةً خاصةً تختص

بعمل خاص ، وإنما هو يلازم جميع العمليات النفسية ؛ وهذا ما يُفهم بداهةً من أن هنالك شعورًا بالفكر ، لأن الفكر عند ديكارت هو ماهية النفس ؛ فالإرادة والحس والعواطف من الفكر ، والذى يشعر بالفكر يشعر بجميع هؤلاء .

ومما يجب ذكره هنا أن ملبرانش ـ تلميذ ديكارت ـ لم يقدّر الشعور تقدير أستاذه ، لأنه كان يراه أقرب إلى العاطفة منه إلى المعرفة ، فهو يجعلنا نحس بالنفس ولا نعرفها معرفة واضحة ؛ وهو لا ينكر أن الشعور يقينى ، ولكنه غامض مع ذلك !

ولكن استرد الشعور مقامه فى الفلسفة على يد ليبنتز ، لأنه كان فى نهاية الأمر أساس فلسفته ، فإنه لما اقتنع بأن حقيقة الوجود تتلخص فى حقيقة الجواهر أو الذرات ، ووجد أن هذه الجواهر قُوًى ، وأن النفس أيضًا قوةٌ ؛ رجع إلى النفس يكشف فيها عن حقائق الذرات التى يتركب منها الوجود ؛ ومن هنا جاءت أهمية الشعور عنده ؛ ولم تكن مهمته مقصورة على معرفة ظاهرات النفس ، ولكنه يتعداها إلى معرفة الماهيات الكامنة فى الظاهرات .

وقد درس ليبنز حالة اللاشعور ، فقال إنه يوجد عدد لا متناه من الإحساسات التى لا نشعر بها ، إما لدقتها وتكاثرها بحيث يتعذر التمييز بينها ، وإما لاتحادها فلا ندركها فُرَادَى ؛ وهذا يفسر لنا عدم

الشعور الذى تحدثه العادة والألفة ، كما أن إليه يرجع السر فى الأذواق المختلفة والحالات النفسية الحزينة والسارة التى تَعْتَوِرُ الإنسانَ دون أن يستطيع لها تعليلاً .

وبقى دور الشعور خطيرًا عند لوك ، لأنه كان يعتقد أن التجربة أصلُ كل معرفة ، وأن منها الإحساس ، وهو الذى يحمل إلينا آثار العالم الخارجى ؛ ومنها التأمل الباطنى أو الشعور ، وهو يحمل إلينا آثار العالم الداخلى ؛ فجميع أفكارنا نتاج للإحساس والشعور ، ولكن يوجد من الأفكار ما هو مركب معقد كإنكار العلة والمدة ، وهذه لا يكفى الشعور فى تكوينها ، بل إن عمل الشعور هنا والإحساس أن يقدما الأفكار البسيطة التى تُرَكِّب منها النفس ما هو أعقد منها . فإذن . . الشعور لا يعرف الماهيات ، وهذا ما ذهب إليه فيلسوف آخر من فلاسفة المدرسة التجريبية الإنجليزية وهو دافيد هيوم ، فعنده أن الشعور لا يعرف إلا ظاهرات النفس ، وأما ما نسميه بالحقائق النفسية ـ كالعلة والجوهر ـ فهى أوهام يخلقها تداعى الأفكار والمعانى .

رأينا حتى الآن أن من الفلاسفة فريقًا يرون فى الشعور حاسةً لمعرفة حقيقة النفس وماهيتها ، وفريقًا يرون قدرته مقصورة على معرفة ظاهرات النفس ، وأنه لا يوجد فى داخليتنا إلا ظاهرات مطردة ، وجميع الماهيات أوهام ؛ وفلسفة كانط النقدية تحاول أن توفق بين هاتين الفلسفتين المتنافرتين ، فتقول إن الشعور لا يعرف النفس فى ذاتها ، بل يعرف

ظاهراتٍ فقط ، فالنفس حقيقة موجودة ولكننا لا نعرفها إلا كما تظهر لنا ؛ فهو لا ينكر وجود الماهيات ، ولكنه لا يزعم أنه يستطيع معرفتها كما هى ؛ ولا ينكر الظاهرات ، ولكنه لا يقول بأنها كل ما يوجد .

ولكن كيف تبدو لنا الحقائق على غير ما هى عليه ؟ ذلك لأن الإحساسات التى تحمل لنا آثار العالم تترابط وتتحول إلى معرفة خلال قوانين العقل ، فالعقل يشترك فى تكييف الحقائق ؛ وإذًا فنحن لا ندركها فى النهاية كما هى ، وإنما كما تبدو قوانين العقل ؛ فالشعور يتأثر بالعقل لأنه لا يدرك حقائق النفس إلا بعد أن يصورها العقل بقوانينه .

على أنه يوجد نوعان من الشعور : تجريبى ، وهو يصاحب الظاهرات النفسية حتى قبل أن يؤثر فيهما العقل ؛ ونظرى ، ويصاحب العقل فى أثناء توحيده بين ظاهرات النفس والعالم الخارجى .

وقد التفت كانط كذلك إلى اللاشعور واعتقد أنه يشغل أغلب الحياة النفسية ، فالتلسكوب مثلاً يكشف لنا عن آلافٍ من الأجسام لا نحسها بالعين المجردة .

وقد وُجِدَ من أتباع المدرسة الأيقوسية مَن تصور الشعور تصورًا جديدًا ، فنحن إلى الآن لم نصادف من الفلاسفة مَن اعتبر الشعور مَلَكَةً متميزة تشاهد حياتنا الداخلية من غير أن تشترك فيها ، أما ريد الأيقوسى فيقول إننا نعرف أفكارنا وجميع عمليات عقلنا بمَلَكَةٍ نسميها

الشعور . والشعور يعرف الظاهرات لا النفس فى ماهيتها ، وقد رد على قول هيوم إنه لا يوجد أغمض من أفكار القوة والعلة إلخ ، قائلاً إلى تفهّم ضرورة كنتيجة لشعورنا بأنفسنا ، فإننا نشعر بالعمليات النفسية التى توحى بأفكار القوة وغيرها .

ولكن يوجد من الفلاسفة الأيقوسيين من يخالف ريد فى تكيفه هذا للشعور ، وهو هملتن ؛ فعنده أن الشعور ليس مَلَكَةً متميزة ، وهو لا يتميز عن الحالات التى يشعر بها ، وقد عرّفه بأنه حالة شاملة تنطبق على جميع العمليات النفسية التى تزيد على درجة من القوة ؛ ومن ملاحظات هملتن أن الشعور لا يمكن أن يقتصر ميدانه على الحالات النفسية الخالصة ، ذلك لأن الشعور يمتد امتداد مَلَكَات النفس . فعندما تحسّ العالم الخارجى بملكات ، أو تعرف حقيقةً من حقائقه نشعر بها أيضًا ، فشعورنا يشع على العالم الخارجى كذلك .

وقد سلم هملتن بوجود اللاشعور ، واستدل عليه بأدلة ، منها : أن أغنى ما فى عقلنا - كالعلوم واللغات - يبقى عادةً بعيدًا عن محيط الشعور، وأنه فى بعض الحالات المرضية يهذى المريض بما يظن أنه لا علم له به . وكذلك ففى ترابط المعانى توجد وسائط موصّلة غير مشعور بها ، يستدعى وضوحُها تمعنًا طويلاً .

فلما كان عهد المدرسة التجريبية الحديثة التى يمثلها ستيوارت ميل

وبين وسبنسر ، والتى هى فى الواقع امتداد للمدرسة التجريبية القديمة التى أنشأها لوك وهيوم . . أقول : لما كان عهد هذه المدرسة ، نُظِرَ إلى الشعور نظرةً جديدة فيها أثر كبير من نظرية داروين العلمية فى التطور ، فانتبهوا إلى أن الشعور الحديث لا يمكن أن يكون صورةً طبق الأصل من الشعور القديم ؛ وتنبهوا كذلك إلى أوهام الشعور ، فهو مثلاً يعرفنا بظاهراتٍ نفسية ، ويجعلنا نعتقد أنها بسيطة ، وفى الحق هى معقدة ، ويمكن أن نحللها إلى عناصر كثيرة مختلفة تكونت ببطء على مَرِّ السنين ، وخضعت لقوانين التطور .

والشعور عند هذه المدرسة لا يدرِك إلا الظاهرات ، وهذا محقِّق لغرض السيكلوجية العلمية التى لا ترغب فى أكثر من أن تربط الظاهرات بقوانين وتعرف أحوال تداعيها .

وقد أنكر ميل وجود لا شعور سيكلوجى . وقال عن المؤثـرات التى لا نحس بها إنها فسيولوجية ، بمعنى أنها مؤثرات لم تصل قوتها إلى المراكز العصبية فلا يلتقطها الإحساس ؛ فالغائب عن الوعى هنا ليس أمرًا نفسيًا ، ولكنه عصبى .

وبين الشعور عند سبنسر يقتضى الحركة ويستلزم التغير ؛ فوجود حالة نفسية لا يُحدث الشعور بها ، ولكن يُوجَدُ الشعور إذا وُجِدَ تنقّلٌ من حالة إلى أخرى .

والذى يهم قوله هنا ، أن الأفكار توجهت بشدة نحو ظاهرة اللاشعور ، ووصفت ظاهراته العجيبة وصفًا مسهبًا حتى تَغَالَى البعض ـ مثل مودسلى ـ وقالوا إن الشعور نفسه أمر ثانوى .

فإذا عرجنا إلى العصر الحديث ، وجدنا ثلاث نظريات عن الشعور لثلاثة من كبار مفكريه ، وهم : وليم جيمس وبرجسون وهملن .

وطريقة جيمس التفكيرية أن يسير من المُرَكَّب إلى البسيط ، فهو يحاول أن يعرف الحالات النفسية على أساس معرفته بالنفس ، لا أن يعرف النفس من مقارنة الحالات النفسية وفحصها عقليًّا .

والشعور هو أول ظاهرات السيكلوجية ، وتتصل به كل حالة نفسية؛ ولكن الشعور لا يوجد خارج الحالات المختلفة ولا توجد الحالات منفصلة عنه ؛ الشعور عمود الحالات النفسية الفقرى ، وهو الذى يُوَحِّد بينها ويكوّن منها كلاًّ لا يتجزأ ؛ وهو مع ذلك فردى ، أى مستقل فى فردٍ عنه فى بقية الأفراد .

والحالات النفسية تتجدد وتتغير دائمًا ، بحيث إذا عاودتنا حالة مرتين، فلابد من تغير فى المرة الثانية يجعل ذاتها مختلفة عما كانت عليه فى أول مرة . والشعور مستمر كالتيار الجارى ؛ وليس مجرى الشعور متشابه السطح ، ففيه حالة يتوقف الفكر فيها عن الحركة ، وأخرى يسبح فيها الفكر .

وليس ثمة شك فى أن الحالة الأولى من السهل ملاحظتها ووصفها ، ولهذا وَجَّهَ إليها جُلَّ عنايته ، ولكن ينبغى ألا نهمل الحالة الثانية . . حالة الحركة .

والشعور يدرك الحالتين معًا ، أى أنه يدرك ظاهرات النفس وعلاقاتها التى تربطها بعضها إلى بعض ؛ ومعنى هذا أن الشعور تركيبى لا ينسى المجموع أثناء تحليله للأجزاء ، وأنه يحتفظ باستمراره واتصاله رغم تقطعه الظاهر .

والشعور لا يقف موقف الحياد من الحالات النفسية المختلفة ، ولكنه يميل إلى البعض ويهمل البعض الآخر ؛ والحالات التى يتجه إليها الشعور يقال إنها فى البؤرة ، بينما التى ينصرف عنها تكون فى الحاشية ، وجميع الحالات تدور بين البؤرة والحاشية تبعًا للظروف النفسية ؛ وهذا ما يُحدث التيار ، ويفسِّر غلبة بعض الحالات على غيرها بالاهتمام العملى فى حياة الفرد .

وقد اتبع برجسون نفس المنهج ، ولاحظ أول ما لاحظ أن الشعور ليس مقصورًا على الحاضر لأنه حِفْظٌ للماضى فى الحاضر وتقدير للمستقبل ، والذى ندركه حقًا هو قَدْرٌ من الزمن النفسى يضم ماضينا المباشر ومستقبلنا القريب ، وبمعنى آخر : الشعور قنطرة بين الماضى والمستقبل .

ولكن . . ما فائدة هذه القنطرة ؟

تجيب فلسفة برجسون على هذا السؤال بالآتى : يظهر الشعور بظهور الحياة ويلازمها ملازمة الظل ، لأنه أساس العمل ، وبيده تدبير الأمور والبت فيها ، ويقدر على ذلك قدرة تامة لحفظه للماضى وتقديره للمستقبل ؛ ولهذا كله فهو يقوى وينتبه حين يقبل الحى على حالة تتطلب التدبير والاختيار بين حلول كثيرة ، ويضعف حيث يستغنى عن الاختيار ويقترب الفعل من العادة أو الآلية ؛ ولما كان الاختيار مرادفًا للحرية ، فعمل الشعور يقوم على الحرية ، وبذلك يحكم الشعور الحرية فى المادة . وعليه فصفات وظيفة الشعور هى ذاكرة وتقدير للمستقبل واختيار وحرية .

ولكن . . ما طبيعة الشعور ؟

عن هذا السؤال يجيب برجسون إجابةً صوفيةً سامية ، وإن لم تُرْضِ نزعات العلم التجريبية ، فهو يقول مثلاً إن الشعور لا يمكن أن يتحلل إلى حالات متميزة ، منفصلة ، مستقلة ؛ الشعور وحدة متصلة كالنغمة الموسيقية (تَصَوَّرْ نغمةً موسيقية . . تشعر بنفسها . . وتخلق نفسها)، هذا هو الشعور كما يجب أن نفهم .

ونحن نعبر عن طبيعة الشعور باللغة وبالتحليل العقلى ، وكل هذا يفسد طبيعته ويعرّفنا بشىء سواها : الشعور وحدة من حيث الصورة ،

أما من حيث الجوهر فهو صفة خالصة ، أى أنه ليس كَمًّا . وفى هذا رد على الذين يزعمون أنهم يقيسون الظاهرات الشعورية كأنها ظاهرات مادية ، وهو يُرجع هذا التصور إلى ما تظنه الأذهان العامية من أن العاطفة الأقوى أكبر كميةً من غيرها .

وهذا نقد لطريقة التأمل الباطنى ، ومحاولة لإقامة السيكلوجية على أسس جديدة بعد تطهير العقل من الأوهام العامية وإعارات السيكلوجية الطبيعية .

أما هملن فلا يميز الشعور عن الفكر ؛ ولمّا كان الفكر عنده يشمل حقيقة الوجود ، فلا شىء يخرج عن ميدان الشعور ، سواء كان من ذات الإنسان أم من الوجود الخارجى . ولم يكن يرى فى النفس جزءين ، واحد يشعر والآخر يكون موضوعًا له ، فهما عنده شىء واحد يشعر بذاته . ولكن إذا قلنا إن جميع الظاهرات هى ظاهرات شعورية ، فما السبيل إلى تمييز الظاهرات النفسية عن غيرها من الظاهرات ؟

إننا إذا قلنا إنها غير ممتدة أو لا تقع تحت حس فإننا نعرفها تعريفًا سلبيًّا ، والحق أن أهم ما يميزها أنها ذاتية ، أى أننا نحس إحساسًا قويًّا أننا العامل الفعال فى وجودها وتكييفها .

وهو ـ كبرجسون ـ يرى للشعور وظيفة هى الاختيار ، وإذًا فهو مثله أيضًا يرى أن الحرية شرط أساسى فى وجوده .

وقد صار الآن للاشعور نظرياتٌ أيضًا كما للشعور ، وتوجد طريقتان لتصوره :

واحدة تعتبره حالةً من الشعور ، والأخرى تراه شعورًا ثانيًا مستقلاً أو نفسًا أخرى قائمةً بذاتها . وهو فى الحالة الأولى ظاهرةٌ من الظاهرات النفسية ، وأما فى الحالة الثانية فهو كائن . هو حى آخر فى الإنسان . ونستطيع أن نضرب مثالاً على الحالة الأولى بالكتابة الآلية التى يكب فيها الإنسان على كتابة ما يُملَى عليه مثلاً وهو غير دارٍ بما يفعل ، والحالة الأخرى مَثَلُها « الوسيط » الذى يأتى بالعجب أثناء التنويم المغناطيسى ، أو ما يسمونه بتحضير الأرواح . والنظريات التى تقول بأن اللاشعور شخصية خفية هى التى تقرر حقيقة تكاثر الشخصيات . ومن أصحاب هذا الرأى فرويد ، فيرى فى الغريزة الجنسية شخصية تعيش فى باطن الإنسان ، وهى دائمة الصراع مع شخصية أخرى هى الشخصية الاجتماعية ، فإذا غلبت على أمرها فى الحياة الواقعة انطلقت حرة فى الأحلام .

والنظريات القائلة بأن اللاشعور ظاهرةٌ تختلف ، فمنها ما يعتقد بأن جميع الظاهرات النفسية عُرْضَةٌ لأن تنغمر تحت سطح اللاشعور ، يستوى فى ذلك منها السامى الذى يتصل بالفكر ، والمنحط الذى يسفل للحس والشهوات ؛ فتوجد أحيانًا آلية فى التفكير كما توجد آلية فى الأفعال ، ويوجد لاشعور فى المَلَكَات العليا كالاختراع والإلهام والعبقرية ، بل إن التركيب ـ وهو العمل العقلى الجوهرى ـ لاشعورى .

ومنها ما تقصر ميدان اللاشعور على الإحساس وتنفيه عن الفكر ؛ فالأستاذ ريبو يقول إنه إذا كان يوجد اللاشعور ، ففى حالة النزوع السابقة للشعور .

ونختم الموضوع بأن نلخص نظريات الشعور فيما يأتى :

١ ـ نظرية بعض الأيقوسيين التى ترى فى الشعور مَلَكَةً متميزة عن بقية الظاهرات النفسية ؛ وليس لها قيمة الآن .

٢ ـ المذهب التجريبى ؛ وكان يحاول أن يجعل من السيكلوجية علماً لدراسة الظاهرات النفسية فقط ، وعنده أن الشعور صفة تلحق بالظاهرات الفسيولوجية إذا بلغت حدًّا من القوة .

٣ ـ نظرية مذهب كانط النقدى ؛ ويرى أن الشعور لا يكشف لنا عن ماهية نفسنا ، ولكنه يعرضها كما تبدو لنا .

٤ ـ والنظرية الرُّوحية ؛ وهى تؤمن بأن الشعور ينفذ إلى الماهية والحق والمطلق ، وجعلت من السيكلوجية ميتافيزيقا .

نظريات العقل *

مسألة العقل هى مسألة المعرفة ، وهى مبنية على هذا السؤال : هل تتلقى النفس العلم وهى لا تملك من أمر تصريفه شيئًا ؟ أم أنها قوة إيجابية لها ذاتها المبدعة المستقلة عن التجربة ؟

وقد بدت تباشير هذه النظرية عند الأولين فى تفريقهم بين المعقول والمحسوس ، وفى تعليل بعضهم لجهل الناس باستسلامهم إلى الحواس وما تأتى به الحواس ؛ وكان هيراقليط يقول إن الحكمة هى معرفة العقل ، وكان يعتبر جوهر العقل غير متميز عن جوهر الوجود ـ الذى كان يعتقد أنه النار الأولى . ومما دفع بهؤلاء الفلاسفة إلى الازدراء بالحواس ، أنه كانت لهم نظريات ميتافيزيقية عن الوجود وأصله لم تكن الحواس لتستسيغها أو تقيم الدليل عليها .

فلما جاء سقراط ، قال بأن الحقيقة فطريةٌ فى الإنسان ، والدليل على ذلك أننا عند تأمل أفكارنا وأعمالنا تنكشف لنا جهالاتنا ، ومعرفة الجهل تدل على وجود الحقيقة فينا ؛ ولولا ذلك ما جاز لنا أن نحكم على شىء بأنه جهل وخطأ لأن ذلك يستلزم أن يكون لنا فكرة عن الحق والعلم ،

* المجلة الجديدة ، يوليو ١٩٣٥م .

والسبيل إلى معرفة هذا العلم هو تأمل النفس والاستعانة بالاستقراء والتعريف والقياس .

وسار أفلاطون على نهج أستاذه ، ولكنه كان يعتقد أن التذكر هو مفتاح المعرفة الحقة ، لأنه كان يعتقد أن الإنسان ـ قبل هبوطه إلى هذا الوجود ـ كان يعيش فى عالم مثالى ، وأنه فى حياته السفلى هذه يحتفظ بالحقائق الأولى ، ولكنها تكون فى سبات ، وتعود إليها اليقظة إذا امتحن الإنسان العالم المحسوس ، فأدى امتحانه هذا إلى تذكر الحقائق الأولى ؛ فالعلم تَذَكُّر .

واتفق أرسطوطاليس مع أفلاطون وسقراط فى رأيهما أن موضوع العلم هو الماهية أو ذات الشىء ، ولكنه تَبَسَّطَ فى الشرح فقال إن العقل عقلان : سلبى وإيجابى (العقل الفعال) مثلهما مثل الطبيعة ، فيها المادة التى يمكن أن تتخذ أى صورة ، وفيها العلة الفاعلة التى تحدد للأولى صورة خاصة ؛ أما العقل السلبى فهو مادة الفكر ، وهو يتصل دائماً بالتجربة والإحساس ، معتمدًا على الاستقراء فى استخلاص الأفكار العامة ، وعلى القياس فى الاستنتاج من هذه الأفكار . ولكن هذه العمليات تحتاج إلى مبادئ عقلية تنظمها وتهيئ لها اليقين ، لأن العلم لا يقوم على التجربة وحدها . . وهذه المبادئ تعرف بالبداهة ، ووسيلة البداهة العقل الفعال ؛ فالعقل الفعال هو الذى يبين عن العقول فى محسوسات العقل السلبى ، وهو إذا انعدم انعدمت معه كل حقيقة عقلية وتَعَذَّرَ العلم .

والفلسفة الرواقية والأبيقورية تعد نواةً للفلسفة التجريبية ، وقد أبرزت الرواقية عمل الإرادة فى التفكير وتكوين العلم ، أما الأبيقورية فجعلت من الإحساس أساسَ كل معرفة . ثم جاءت الأفلاطونية الحديثة والفلسفات المسيحية ، وهى فى جملتها لم تبدع جديدًا فى عالم الفكر ، وعاشت على حساب الفلسفات القديمة ، وكان العلم حينذاك أن يجد الباحث فى الحوادث المتغيرة ماهيةً ثابتةً تبلغه ما يريد من معرفة الله .

وفى القرن السادس عشر تغير مجرى العلم ، وجعل ديكارت من العقل علة الحقيقة والعلم ، فكان متمماً فى الواقع لأفلاطون . وتفسير ذلك أن فلاسفة ذلك القرن كانوا سيئى الظن بالقرون الوسطى ، غير مؤمنين بجلالها العظيم ، فمالوا إلى التحرر من قيودها بالشك العقلى ، وكان طبيعيًّا بعد ذلك أن يتحروا الوضوح والجلاء والبساطة فى فلسفاتهم . ووجد ديكارت فى العلوم الرياضية مثالاً كاملاً للعلم اليقينى الواضح الجلى ، فأراد منهج الفلسفة ـ وكانت تشمل بحث الله والنفس والطبيعة ـ على أن يكون على مثال المنهج الرياضى ، فيسير العقل فيه من البسيط إلى المركب ، من المبادئ العقلية البديهية اليقينية إلى الظاهرات المركبة ؛ فهنا مبادئ عقلية تكشفها البداهة ، وعلاقات ذهنية تربط بين هذه المبادئ وتركّب منها العلم ، وتُوجدها حركة فكرية هى الاستنتاج القياسى ؛ فالعقل هو الذى يقيم بناء العلم بالكشف عن مبادئه و إيجاد العلاقات بينها .

فديكارت كان يعتقد أنه توجد بالعقل أفكارٌ بسيطةٌ جليةٌ واضحةٌ نعرفها بالبداهة والتأمل الباطنى ، فإذا بلغنا معرفتها استطعنا أن نستنتج منها علم النفس وعلم الطبيعة ؛ وهذه الأفكار مثل النفس والامتداد وغيرهما .

وقد يعترض معترض فيقول : لك أن تعتقد أن أفكار النفس والامتداد أفكار بسيطة جلية ، وأنها توجد فى النفس بالفطرة بحيث إن البداهة تكفى للكشف عنها ، ذلك أن تستنتج من هذه الأفكار ما شاء لك الاستنتاج حتى يخيل إليك أنك أنشأت علماً . . ولكن مَن يدريك أن هذه الأفكار تقابل حقائق فى الوجود الواقعى ، فتعبر فكرة النفس عن نفسٍ حقيقيةٍ فى الإنسان ، وفكرة الامتداد عن ماهية ثابتة تكون هذه الظاهرات المحسوسة أعراضها ؟ وما الذى يمنع من أن تكون جميع هذه الأفكار أوهامَ نفسٍ خلقها الفكر من عندياته ؟

وديكارت لا يقيم دليلاً فى الواقع على إثبات واقعية هذه الأفكار ، ولكنه يبرر حقيقتها ، فيقول إن معنى الشك فى حقيقة هذه الأفكار هو أن الله يخدعنا ويرمى بنفوسنا فى الضلال ، لأنه هو الذى خلق عقولنا ، وهو الذى جعلها بحيث تعتقد أن ما تراه فى الفكرة حقيقة فى الوجود ؛ ولو صح ذلك فالله خادع . ولمّا كان هذا الوصف مما يُنَزَّهُ عنه الله ، ولمّا كان الله صادقًا ولا يمكن أن يرقى الشك إلى صدقه ، فاعتقادنا فى أفكارنا حق ؛ وهكذا يضمن الله اليقين العلمى ، ويتغلب على الشك الذى يُهاجَم به عادةً المذهب العقلى .

وهذا المنهج العقلى أو الرياضى الذى قال به ديكارت اتبعته المدرسة الديكارتية التى كان من أبرز فلاسفتها ملبرانش وسبينوزا .

ويناقض الفيلسوف الإنجليزى لوك هذه المدرسة كل التناقض . فعند ديكارت الرياضة هى مثل العلم اليقينى ، والقياس مثل المنهج الحق ؛ أما لوك فلا يرى أمثل من علم الطبيعة ولا منهج الاستقراء ، وقد هاجم ما سماه ديكارت بالأفكار الفطرية أو المبادئ العقلية التى تولد معنا ، قائلاً إن هذه الأفكار لا يمكن أن تكون طبيعية ، بدليل أن الأطفال والهمج لا تدرك لها معنى ، وأنها تحتاج للتعلم والاجتهاد حتى يستقر معناها فى النفوس .

وقد شَبَّهَ النفس بلوحة ملساء ، وقال إن التجربة والحواس هى التى تملأ تلك اللوحة بمختلف الصور والمعانى ، وإن العقل موهوب بقوة التمييز والتركيب ، فيستطيع أن يكوّن من هذه الأفكار البسيطة أفكاراً عامة .

والتحليل والتركيب يمكن أن يفسرا كيفية تكوين تلك الأفكار التى دعاها ديكارت فطرية ، فهو يفسر مثلاً فكرة الله بأنها أتت من ملاحظة الإنسان لنفسه ومَلَكَاته ، وتخيّله هذه القوى فى درجات غير متناهية من القوة والكمال ، فينتهى بتصوّر كائن كامل ، وقد يخيل إليه ـ كما فعل ديكارت ـ أن فكرته بسيطة فطرية تنكشف بالبداهة العقلية . فالعقل يكوّن بالتجربة ـ الخارجية والداخلية ـ جميع ما فى عقلنا من أفكار.

وقد حاول ليبنتز أن يوفق بين هاتين الفلسفتين ، وكان رياضى النزعة مثل ديكارت ، ولكنه أراد أن يوسع آفاق العقل وينوّع مناهجه .

وقد وافق لوك على نقده للأفكار الفطرية التى بنى عليها ديكارت فلسفته ، فحَقَّ أن جهل الأطفال والهمج لهذه الأفكار يشكك فى وجودها الفطرى فى الإنسان . ولكنه لاحظ من ناحية أخرى أن التجربة والملاحظة لا يكفيان لتفسير جميع الحقائق العقلية ، فالتجربة مثلاً فردية، فهى نسبية ، ولكن توجد حقائق عامة ضرورية ، أى أن العقل لا يمكن أن يتصوّر نقيضها . فالمبادئ الفطرية موجودة ولكنها لا تبرز إلى الشعور فى كل حين ، وإنما لا بد لها من التجربة لتجعلها حقيقة معلومة ، ولتخرجها من القوة إلى العقل .

والحقائق تنقسم إلى نوعين ما بين فطرية، وآتية من التجربة أو حقائق الوقائع ؛ والأولى ضرورية شاملة ، نقيضها محال مثل ٢ + ٢ = ٤ ، والثانية هى التى تُعرف بالحواس أو الشعور مثل أى واقعة تاريخية .

أما دافيد هيوم فيستأنف فلسفة لوك ، ويُرجع كلَّ المعرفة إلى التجربة الخارجية والداخلية ، وينكر الأفكار الضرورية إنكارًا تامًّا ؛ ويزيد على لوك فيقول أنْ ليس للعقل قوةٌ فعالةٌ أو قدرةٌ له على التركيب أو التحليل، ولكنه فى الجملة يخضع لقوانين تتصرف فيه كما تتصرف القوانين الطبيعية فى الطبيعة ؛ فتَصَوَّرَ النظام النفسى على مثال النظام الطبيعى ، وفرض

وجود قوانين تسيطر على العالم النفسى كقانون الجاذبية الذى يحكم فى الظاهرات الطبيعية ؛ وهذه القوانين النفسية هى قوانين التداعى والترابط، هى التى تجعل من مجموعة الإحساسات والأخيلة والعواطف نظامًا عمليًا يوهمنا بانتظامه أنه يعتمد على مبادئ فطرية ضرورية نقشها الله فينا ، وقوانين الترابط هى التشابه والاقتران فى الزمان والمكان والسببية؛ وعلى أساس ذلك يفسر قانون السببية فيقول إن معنى هذا القانون هو أننا عندما نلاحظ مقدمات معينة نتوقع نتائج معينة ، فمن أين لنا هـذا التوقع ؟ أهو آتٍ من طبيعـة الأشيـاء ؟ كلا . . لأننا لا نرى فى الواقع إلا ظاهرات متتالية ، ولا نلاحظ قوةً ضرورية تجعل السابق علةً جبريةً تُحدِث اللاحق . فمن أين لنا هذا الاعتقاد إذًا ؟ . . من قوانين الترابط والعادة ، فنحن نرى الحادثتيْن المتتاليتيْن ـ اللتيْن نربطهما بالسببية ـ دائمًا معًا ، وهو اقترانٌ فى الزمان والمكان ، ثم إننا نرى دائمًا أبدًا نفس المقدمات ونفس النتائج . . وهذا تشابه ، وبالتكرار المتتابع تتكون العادة ونتوقع تأثيرها ، وبفعل القوانين المذكورة نستنتج نتائج معينة عندما تظهر لنا مقدمات معينة .

وجملة القول أن العقل هنا لا عمل له إلا تَلَقِّى مختلف الإحساسات والمشاعر والتأثر بالقوانين المترابطة .

وقد تَلَقَّى كانط هذه الفلسفات فلم يقتنع بادّعاء الميتافيزيقا أو بفسيولوجية العقل كما تَصَوَّرَها لوك ودافيد هيوم . وقد وضع المسألة التى

طال النزاع عليها بين العقليين والتجريبيين فى هذا السؤال : هل المعرفة العقلية Apriori (المستقلة عن التجربة) ممكنة ؟ وأجاب بالإيجاب ، ومَيَّزَ منها ثلاثة أنواع :

(١) القضايا الرياضية .

(٢) مبادئ علم الطبيعة .

(٣) القضايا الميتافيزيقية (على الأقل فى رأى مَن يؤمنون بالميتافيزيقا) .

وكان يرى أن العقل يتصور الأشياء فى حدود طبيعته ، وأنه يقدّرها من خلال قواعده الطبيعية (أو صوره) ، ولكن هذه القواعد الأولى لا يستعملها العقل إلا عندما تقدم له التجربة مادة المعرفة .

ومن هنا يتضح لنا أنه مَيَّزَ بين شيئين فى المعرفة : مادة المعرفة ، وهو ما تأتى به الحواس ؛ وصورة المعرفة ، وهو ما تضيفه النفس إليها . فالمعرفة التجريبية هى امتزاج المادة بالصورة ، أو هى المادة كما يراها العقل خلال صوره . وهذا هو موضع الطرافة عند كانط ، فهو يريد أن يقول إن علم الأشياء لا يقدم لنا الأشياء كما هى فى ذاتها ، ولكنه ليس أوهامًا وصورًا لا تتعدى حدود العقل . .

هو يعرض لنا الوجود خلال صور العقل ، يعطينا الوجود كما يمكن أن نتصوره على قدر طاقة القوانين العقلية . وعلى ذلك فهو يختلف عن أتباع الإيديااليزم .

كذلك الصور العقلية عند كانط تختلف عن الأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز لأن العقل عند المدرسة الديكارتية يستطيع أن يدرك الماهيات كالله والنفس ، أما الصور العقلية فهى ـ قوانين العقل بوجه عام ـ ليس لها موضوع خاص ، وإنما جميع الظاهرات التى تتصل بنا تخضع لها وترتبط تبعًا لها .

وقد تكلم على ثلاث درجات من المعرفة : ما تقدمه الحواس ، وهو الموضوع أو الظاهرات ، والعقل التجريبى ، وهو الذى يخلق المبادئ والصور لربط الظاهرات ؛ والعقل المجرد ، وفى صميمه ميل نحو الوحدة ، فهو يتجاوز حدود التجربة ويخلق مسائل لا يمكن حلها . ثم يأخذ كانط بعد ذلك فى عرض الصور العقلية وإقامة الدليل على عجز العقل عن بلوغ المطلق أو معرفة ماهيات الأشياء .

وبعد كانط اتصفت الحقائق الأولية بأنها شاملة وضرورية ، وذلك يرجع ـ كما نعلم ـ إلى أنها صور العقل ، فهى لا يمكن أن تتصور على نحو آخر ، ولو أنها كانت نتيجة للتجربة لما أمكن أن تتصف بالشمول والضرورة ، لأن التجربة تعرفنا بحالة خاصة فى زمن خاص ؛ أما تقرير القانون فى جميع الأحوال وفى جميع الأزمنة فمقرر بالعقل وليس بالتجربة ، ولكن المدرسة التجريبية الإنجليزية التى خلفت مدرسة دافيد هيوم لم تسلم بهذا التفسير ، وإن اعترفت بوجود اعتقاد عام يصدق فى هذه الحقائق العامة الضرورية . وقد فسرها ستيوارت ميل تفسيرًا سيكلوجيًا ،

فقال عن الضرورة إن كل فكرتين توجدان معًا أو متواليتيْن تستدعى الواحدة الأخرى تبعًا لقانون تداعى المعانى ، وإذا وُجِدَ فكرتان دائماً معًا ؛ يرتبطان فى العقل ونتصور ـ لدوام ارتباطهما ـ وجود علاقة ضرورية بينهما ؛ أما شيوع هذه الحقائق بين الناس جميعًا فراجع إلى أن البشر بطبيعتهم مسوقون لإتيان بعض تجارب خاصة تنتج عنها تصورات الحقائق الأولية ، وعلى ذلك فليست الحقائق الأولية صورًا عقلية فطرية ، إنْ هى إلا آثار التجربة التى خضعت لقانون التداعى ورَسَّخَها الزمن والتكرار .

ومن رجال هذه المدرسة سبنسر ؛ وقد اعتمد فى تفسير العقل ومبادئه الأولى على نظرية التطور والوراثة ، كما استعان بالفسيولوجيا ؛ ولم يختلف مع ستيوارت ميل اختلافًا جوهريًا ، لأنه كان مثله يرى أن العادة والتداعى هما أساس تكوين الصور العقلية . ولكنه كان يقول إن التجربة الفردية لا تكفى ، وأَحَلَّ محلها تجربة الأنواع التى تؤتى ثمرها بفضل الوراثة ؛ فالحالات النفسية المرتبطة ببعضها ، والتى يتكرر حدوثها معًا تكوّن نزوعًا عامًّا يمكن أن يُتَوَارَثَ ويسير نحو الرسوخ الكامل حتى يأخذ صورته النهائية فى المبادئ العقلية .

والذى يوضح الوراثة أكثر أنه عند سبنسر الحياة النفسية توازى الحياة المادية وتتبادل معها الآثار ، بحيث إن كل حالة نفسية يقابلها مثلها فى الجهاز العصبى ؛ فارتباط فكرتين مثلاً يقابله اشتباكٌ فى المخ ، وبذلك

تتكون ـ على مرور الأجيال ـ المبادئ العقلية التى يظن أنها فطرية ، وهو ظن له ما يبرره .

ومما تجب ملاحظته هو أنه لمّا كانت هذه المبادئ نتيجةً للتجربة الموروثة آثارها ، ولما كانت التجارب قابلة للتغير ، فالمبادئ العقلية ليست نهائية كما يعتقد البعض .

ويبرر هذا رأى سبنسر عن العقل ، فهو عنده توافقٌ يسير دائماً نحو الكمال بين النفس والطبيعة .

ووُجِدَ فى العصر الحديث نُقّادٌ للعقل ـ مثل كانط ـ غايتهم تحديد مبادئه ووضعها فى جدول منتظم منطقى ، ولكنهم يختلفون مع كانط فى فهمهم معنى العقل . فكانط كان يرى العقل مَلَكَةً خاصة مميزة عن الإحساس ، أما النقاد الجدد ، رينوفييه وهملن ولينخ ، فيوسعون فى مفهومه حتى يشمل الإحساس والإرادة .

وهؤلاء النقاد يتّحدون فى الغاية ، وهى ترتيب مبادئ العقل (المقولات) ؛ ويختلفون فى المنهج . . فرينوفييه ولينخ يعتمدان على التجربة فى تحديد المبادئ ، وهملن يعمد إلى التحليل العقلى .

ودوركيم يرى كذلك أن العقل مجموعة مبادئ ، يخضع لها الإنسان فى تصوّره للأشياء ، ولكن ليس يكفى أن نعرف ما هى هذه المبادئ وأن نعرف علائقها ، بل يجب أن نتوصل إلى أصولها الأولى ؛ وهذه الأصول عند دوركيم هى المجتمع .

فدوركيم يناقض الذين يقولون بأن الإنسان اجتمع لأن عقله هداه إلى تقدير فوائد الاجتماع ، لأنه يقرر أن العقل نفسه من صنع المجتمع .

والإنسان اجتماعى ، فهو ينشأ على تعلم آراء المجتمع واتخاذ طرقه وأساليبه فى التفكير ؛ فإذا انتبه إلى نفسه ولاحظ عقله ، وجد به مبادئ لم يصنعها بنفسه ولم تدخل فى حَيِّز تجاربيه ، فيسارع إلى التسليم بأنها طبيعية وأنها فطرية ؛ فقانون العقلية مثلاً يمكن إرجاعه إلى الاعتقاد الدينى أو إلى الدين الذى هو على رأس الظاهرات الاجتماعية عند دوركيم .

وشمول هذه المبادئ بين أشتات الناس المتباعدة يرجع إلى تشابه طبيعة المجتمع فى كل مكان ، بحيث إنه لا تنتج عنه إلا مبادئ واحدة لا يستطيع الإنسان أن يتصور وجود غيرها مخالفًا لها .

وظن دوركيم أنه بذلك وَفَّقَ بين التجريبيين والعقليين ، فالعقل ليس صناعة فردية ولا هو هبة طبيعية ، ولكنه وليد المجتمع .

وتعد نظرية وليم جيمس عن العقل رجوعًا إلى المذهب التجريبى ، ولكنه لم يَنْفِ عن العقل دوره الكبير فى المعرفة ، فهو يكمل المعرفة الحسية وينظمها ؛ فالمعرفة العقلية هى معرفة حسية مثقفة ، والتجربة اتصال مباشر بين العقل والحقيقة ؛ وليس معنى هذا أنها بلغت الكمال ، فالذى يعوقها هو عدم بلوغ التجربة إلى درجة الكمال ؛ وجيمس فى ذلك يختلف عن برجسون ، فبرجسون يرى أن الحقيقة الكاملة مستحيلةٌ على

العقل ، لأن العقل يغير حقيقة التجربة بما يوافق ما هو مخلوق له من تمهيد سُبُل العمل للإنسان ؛ فالعقل محدود ، ميدانه المادة ، وغايته العمل . ولا يكاد يعرف الأشياء إلا فى حالتى السكون والانفصال ، فإذا تطاول لفهم الحياة بَدَا عجْزُه . والسبيل إلى النفاذ فى أعماق الحياة هو البداهة أو البصيرة ، وهى معرفة مباشرة تجعلنا نندمج فى أعماق الحياة ، ونحس بحقيقتها . هى العبقرية المبدعة فى الفن والأخلاق . ومع كل ذلك فبرجسون لا يحتقر العقل لأنه يعتقد أنه إذا اتحد بالبداهة أوجد معرفة الحياة أو الفلسفة ، أما بمفرده فلا يقدر إلا على معرفة العلم أو المادة .

ويجدر بنا أن نشير فى الختام إلى رأى برنشفج عن العقل ، فهو لا يؤمن بالعقليين ولا بالتجريبيين ، ولا يتصور العقل كنظام كامل من المبادئ . فالعقل لا يوجد وهو تام الخلقة ، ولكنه يوجد شيئا فشيئًا ، وتتقرر له مبادئ وصور فى أثناء اتصاله بالتجربة ؛ وهو يسير نحو الكمال بخطوات مطردة .

فمن هذا نرى أن مسألة العقل ابتدأت بنقد الإحساس ، وتطورت إلى نظريات ديكارت ونقد كانط وتجريبية ستيوارت ميل . وفى العصر الحديث تَصَوَّرَ البعضُ العقلَ كنظام من المبادئ ، وحاول معرفتها سواء بالعقل أو بالتجربة ؛ وأرجعه آخرون إلى المجتمع ؛ وتكلم عنه غير هؤلاء وهؤلاء من حيث ما يؤدى من وظيفة فى الحياة الإنسانية .

اللغة *

ليست الأفلاك فى دورانها ، ولا النفس فى خَطَراتها ، ولا الحياة فى مظاهرها العديدة بأعجب من تلك العلامات الشائعة ، التى قضى شيوعُها بأن يزول روع إعجازها . . وهى الكلمات أو اللغة ؛ فالكلمة هى السحر الحق الذى لا يَرْقَى إليه الفكر أو الجحود ، هى مَكْمَن النفس . . ترقد فيها عواطفها وأفكارها رقود الحياة فى القلب .

فما هى اللغة ؟ وما أصل الكلمات ؟ وما علاقة ذلك بالنفس ؟

اللغة هى علامات التعبير عن الفكر بمعناه العام ، أى من حيث إنه عواطف و إرادات وأفكار . والعلامات منها ما يُدْرَك باللمس (علامات العميان) ومنها ما يُدْرَك بالأبصار ومنها ما يُدْرَك بالأذن . والعلامات السمعية منها المدغم كالصياح ، ومنها الجلىّ وهو الكلام .

و يوجد فرق بين دراسة علم الفقه للغة ودراسة الفلسفة لها ، فالفقه يبحث تطور اللغة وتغيرها ونشوء تراكيبها ، أما السيكلوجية فتدرس اللغة من حيث أصلها وعلاقتها بالفكر .

وقد عالج أفلاطون مسألة اللغة فى محاورة كراتيل ، واستعرض

* المجلة الجديدة ، أغسطس ١٩٣٥م .

الرأيين اللذين كانا يتنازعان فى هذه المسألة ، وأولهما رأى ديموقريط ؛ وهو يعتبر اللغة اصطلاحًا ، ويعتبر إيجادها تعسفيًا ، فليس من حَرَجٍ أن تُبَدَّلَ الأسماء كيفما تشاء ، وأن تصوغها إلى ما تشاء من المسميات ؛ وثانيهما رأى كراتيل تلميذ هيراقليط ، ويرى أن بين الاسم والشىء المسمَّى علاقة طبيعية ، فالاسم يعبر عن طبيعة الشىء بحيث إن من يعرف الاسم يعرف الشىء ذاته . ولذلك اعتقد أن الله هو الذى أوحى للإنسان الأول بأولى الكلمات .

وقد انتقد أفلاطون الرأى الأول قائلاً إن أفعال الإنسان مقيدة بطبيعة الأشياء ، فأنت لا تستطيع أن تحرق مادةً إلا بالآلة التى تطلبها طبيعتها لكى تحترق ، كذلك المشرّع يتقيد بطبيعة الأشياء عندما يحاول أن يخترع لها الأسماء .

ولكن مع ذلك لم يكن أفلاطون من أنصار فكرة كراتيل ، فلم يؤمن بأن من يعرف الأسماء يعرف حقائق الأشياء ، ولم يستسغ رجع الكلمات إلى أصل إلهى ، إذ كيف ترجع الكلمات لأصل إلهى وهى لا تخلو من نقص وعيوب ، ثم إنها لا تعبر عن طبائع الأشياء وإنْ حاكتْ تلك الطبائع ، وكذلك يوجد من « الطبائع » ما لا يمكن نقله باسم ، فلابد هنا من الاصطلاح والتعسف . وعنده أنه لكى تسمى الأشياء يجب أن تعرفها أولا ؛ فالفكر يسبق اللغة .

ويلاحَظ أن بحث اللغة حتى الآن اقتصر على مسألة تعبيرها عن ماهيات الأشياء ، أما الأبيقوريون فقد وجّهوها إلى وجهة أخرى ، وجهة التاريخ والنفس ؛ فاللغة قبل كل شيء دلالة عن النفس ، وهى تتأثر فى وجودها وتطورها بالحاجات الإنسانية .

والكلام لغة طبيعية ، لأن لكل إنسان أعضاءه الطبيعية ، وهو يندفع إلى استعمالها طبعًا وسَجِيَّةً ؛ ولكنْ لما كان لكل جماعة عواطف وأفكار وأمزجة خاصة بها ، ولما كانت اللغة هى التعبير عن كل ذلك ، فقد اختلفت تبعًا للأقوام ؛ ومن هنا جاء اختلاف اللغات ؛ وليس معنى هذا إلا معنًى للإصلاح فى تكوين اللغة ، فهو كثير النفع فى تحديد المعانى ، كما أنه عماد المفكر فى إيجاد كلمات خاصة بالمعانى الكلية والأفكار العامة ، وهى التصورات التى تأتى عن تفكير ورَوِيَّة وليست وحى النفس والسجية .

وجملة القول إن المدرسة القديمة تُجْمِع ـ ما عدا كراتيل ـ على أن اللغة خلقة الإنسان ، أما الكلمات فمنهم من قال إنها تعبر عن حقائق الأشياء ، ومنهم من قال إنها تعسفية ، حتى كان أبيقور فقال إنها تعبر عن حالات نفسية هى التى أبدعت اللغة .

فإذا انتقلنا إلى المدرسة التجريبية وزعيمها لوك ، نجد أن دراسة اللغة تتبوأ مكانة رفيعة ، لأن التجريبيين يرون أن العلاقة وثيقة بين العقل واللغة ، بحيث إنه يعتبر عبثًا دراسة العقل قبل فهم اللغة .

ومَلَكَـة الكلام طبيعيـة ، منشؤهـا فى الجهاز العضوى ، ولكن هذا لا يكفى لإيجاد لغة ، وإلا لكان للببغاء لغة ؛ فلابد من مقدرة عقلية تربط بين التصورات النفسية والأصوات الكلامية . وهذا وإنْ كفى لإيجاد لغة ، إلا أنها تكون لغة ناقصة ، ومما يكملها إيجاد الألفاظ الكلية للدلالة بلفظ واحد على أشياء كثيرة ، وهذا ينفى الارتباك الذى يتطلبه أن يكون لكل شىء اسم .

ويُفهم من هذا أنه وإنْ كانت مَلَكَةُ الكلام طبيعية ، فالألفاظ تتكون بالاصطلاح والتعسف ، وليس أَدَلّ على ذلك من أنه لو كانت الكلمات تحمل حقائق الأشياء لما كان هنالك من معنى لتعدد اللغات .

والباعث على الكلام هو ضرورة الاتصال بالناس ؛ والملاحَظ أن اللغة تسير من المحسوس إلى غير المحسوس ، ومن الخاص إلى العام ؛ فألفاظ مجردة كثيرة ـ كالنفس ـ يرى أنها مشتقة من أشياء حسية كالنفس؛ ومما لا ريب فيه أن الأسماء العامة ـ مثل الإنسان ـ جاءت متأخرة عن الأسماء الخاصة مثل محمد وعلى .

فلما جاء ليبنتز رد على رأى التجريبيين وناقَضَهُ فى بعض المواضع .

وقد عُرِف قبل كل شىء كمؤسس علم فقه اللغة ، لأنه اهتم بتطبيق المنهج العلمى المقارن فى دراسة اللغات ، وبَشَّرَ بالنتائج الخطيرة التى يمكن أن تعقب ذلك ؛ فاللغات أقدم فى دلالتها على نفس الإنسان

وعقله من الفنون والآداب ، والمقارنة بينها تهدينا إلى حقائق عميقة عن الإنسان وعقليته وتأثره المشترك .

وأما عن رده على المدرسة التجريبية فقد خالف لوك فى فلسفته التى تشتمل على هاتين النقطتين :

١ ـ أن الكلمات فى الأصل جزئية تدل على أفراد محسوسة .

٢ ـ أنها وجدت بالاصطلاح والتعسف .

فعنده أن الكلمات فى الأصل لا تدل على أفراد ، لأن الكلمات العامة ضرورية فى تكوين اللغة ، وإنه لمن المستحيل أن يتكلم الإنسان إذا لم يكن عنده إلا كلمات مفردة ، والتجربة تؤيد ذلك ؛ فالطفل الآخذ فى تعلم لغته يُكثر من استعمال الكلمات العامة مثل « حيوان » و« نبات » و«شىء » بدلاً من الأسماء الخاصة التى تدل على أفراد هذه الأنواع .

وعن النقطة الثانية ، فهو لم يقبل الفرض الاصطلاحى إلا مع التحفظ ؛ فاللغة وإنْ لم تكن إلهية ولا فطرية فهى ليست محض تعسفية ، وقد يكون لها أسباب وجودها الطبيعية أو الخلقية .

وقد لاحظ أن من الأحرف ما يدل على القوة مثل حرف A ، ومنها ما يدل على الرقة مثل حرف D ، وهذا يدل على وجود علاقة عامة بين الأشياء والأصوات وحركات الأعضاء الصوتية .

وفى القرن الثامن عشر تزايد اهتمام الفلاسفة بتقرير العلاقة بين الفكر واللغة ؛ فذهب كونديلاك إلى حد القول بأن الفكر يتبع اللغة ، وأنه توجد لغة فطرية وإنْ لم توجد أفكار تقابلها ، وأن العلم نفسه ليس سوى لغة منظمة .

ما أصل اللغة ؟ أول صورة اللغة هى لغة الحركة ؛ فمظهرنا الخارجى يعبر عن أحاسيسنا الداخلية ؛ وليست هذه اللغة إرادية ولا تعسفية ، وإنما هى طبيعية ؛ فالحركات توجد مع العواطف غير مسبوقة بقصد من الفرد إلى التعبير عن حالاته العاطفية ، فحركات الجسم لغة طبيعية توجد فى الإنسان قبل أن توجد الرغبة فى استعمالها ، وعمله أن يكتشفها .

ولكن لغة الحركة لا توجد بالمعنى الصحيح إلا عندما تُعتبر الحركات علاماتٍ للحالات النفسية ، وهذا لا يتم إلا حيث يشعر الإنسان بالحاجة إلى التفاهم لتبادُل الفائدة والمنفعة .

وتبع ذلك ظهور لغة الكلام . وكان فى بادئ الأمر صياحًا يتبع الحركات ويحاكيها قوةً وضعفًا ، ثم أخذ ينفصل عنها شيئًا فشيئًا حتى استكمل استقلاله ؛ وزاد ثروته أنْ هيأت له الطبيعة من ضجيجها ، والحيوان من صرخاته ، نماذجَ سخيةً للتقليد والمحاكاة .

فاللغة طبيعية من حيث إن الأعضاء الحركية والصياح طبيعية ؛ وقد

اكتشفها الإنسان لما أحس بالحاجة إلى التفاهم ، وكان عمل الاصطلاح أنْ وَسَّعَ ميدانَها ليس إلا .

وأخذ دى بروس بنظرية فلاسفة القرن الثامن عشر القائلة بأن اللغة تسير من البساطة والفقر إلى النمو والثروة . ولكنه تَصَوَّرَ أن اللغةَ أمرٌ ضرورى ، يحدد صورته الشىء المسمى والصوت ، فهى لا يمكن أن تكون غير ما هى عليه .

فأى شىء من الأشياء يؤثر فى النفس تأثيرًا خاصًّا به ، فهنالك علاقة طبيعية بين الشىء وأثره فى النفس ، كما أن هنالك رابطة طبيعية بين ذلك الأثر النفسى وبين الصوت الذى يطلقه الإنسان للتعبير ؛ فاللغة تنشأ نشوءًا ميكانيكيًّا يحدده الشىء ـ من ناحية ـ والصوت من ناحية أخرى ؛ ولكن معنى هذا أنه توجد لغة بدائية واحدة ؛ وقد آمن بهذا الرأى ولو أنه لم يَقُمْ دليلٌ علمى عليه حتى الآن !

وكذلك نجد عند روسو روح القرن الثامن عشر التى تعتبر اللغة طبيعية ، ولكنه اختلف مع كونديالك فى فهمه الطبيعة وأصل اللغة البدائية ؛ فكونديالك يقول إن الباعث على اللغة نجده فى الحاجة ؛ وروسو يقول بل فى العواطف ، لأن الحاجة تُباعِدُ بين الناس وتجعل بعضَهم لبعضٍ عدوًّا ، أما العواطف ـ كالحب والبغضاء والفرح ـ فهى التى انتزعت من أفواههم أول الأصوات ؛ كذلك لا يرى رأيه فى أن اللغة

البدائية لغةٌ دقيقة ، وهى عنده لغة شعرية أقرب إلى الموسيقى منها إلى اللغة الدقيقة التى تستأهل هذه الصفة .

وخالف دى بروس فى تحديده اللغة بين الشىء والصوت ، لأنه لو صَحَّ ذلك لكان للحيوان لغة ، فهو الأشياء تتصل بآفاقه ، وهو وهبه الله آلة صوتية ؛ والحق أن اللغة مرجعها إلى مَلَكَة خاصة هى التى تستعمل الصوت للتعبير عن الأشياء .

وقد لاحظ تأثير الجو فى تلوين اللغات ؛ فمنها الدمث الرقيق ، ومنها القوى الشديد القاسى ، وهكذا .

وقد وُجِدَ من الفلاسفة فى ذلك الوقت مَن رجع إلى الرأى القديم ، رأْيِ كراتيل ، وهودى بونالد ؛ فقال بأن اللغة أصلها إلهى ، إذ كيف يتفق لإنسان أن يبدعها ؟ وإذا أمكن وخَلَقَها ، فكيف يمكنه أن يعلّمها لغيره وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا كان لهم لغة يتفاهمون بها ؟

ولكن مان دى بيران غَيَّرَ وجه المسألة فلم يَعُدْ يسأل عن أصل العلامات ، فليكن أصلها إلهيًّا أو طبيعيًّا أو إنسانيًّا ، فالعلامات لا تصير لغةً بالمعنى الصحيح إلا إذا استعملها الإنسان للدلالة على حالاته النفسية ، وإلا إذا عَبَّرَ بها عن معانيها ، فكيف يحدث ذلك ؟ تصير العلامةُ لغةً إذا صار عملها إراديًّا ، فالطبيعة تموّن الطفل بالعلامات المعبّرة عن حاجاته ، ولكنها لا تُسَمَّى لغةً للطفل إلا إذا

استعملها بقصد التعبير وسَيَّرَها بإرادته ؛ فالطفل إذا تألم يصرخ ، ولكن الصراخ لا يصير لغةَ الطفل إلا إذا استعمله مثلاً ـ فى حالـة عدم وجود ألم ـ لكى تسرع المرضعة إليه وترفعه بين يديها أو تطعمه إلى غير ذلك . فعمل الطفل هذا دليلٌ على إنسانيته ، وبه تتكون اللغة الحقيقية .

وجَدَّ فى ميدان الفلسفة اللغوية ما تقدم بها خطوات واسعة ، ويرجع ذلك إلى تقـدم علم الفقـه المقارن ، وإلى ظهور نظـرية التعبير الفسيولوجيـة ؛ وقد كان من أول نتائج ذلك :

(١) أن قضى على الرأى القائل بأن اللغة نتيجة التفكير .

(٢) وأنْ وَفَّقَ بين نظريتى اللغة الصناعية واللغة الطبيعية .

وقد بدت نهضة علم الفقه من أواخر القرن الثامن عشر ؛ ففى عام ١٧٨٧ دلل العلامة الإنجليزى وليم جون على وجود قرابة قوية بين اللغة السنسكريتية والإغريقية واللاتينية ؛ وفى عام ١٨٠٨ اعتبر شليجل اللغات الهندية والفارسية والإغريقية والإيطالية والألمانية فصيلةً واحدة سماها فصيلة اللغات الهندية الجرمانية ، وتقدمت الدراسات المقارنة حتى أنشأ جويوم دى همبولت ويعقوب جرم وبورونوف علم اللغة التجريبى .

وكان من موضوعات درسه ـ وهو ما أَثَّرَ أكبر الأثر فى فلسفة اللغة ـ تلك القوانين العامة التى تسيطر على اشتقاق اللغات بعضها من

بعض، فقد بَيَّنَ أن تغيّر اللغة يخضع لقوانين ضرورية لا حيلة للإنسان في تصريفها ، فقضى ذلك على رأى الاصطلاحيين ، وجعل من اللغة أمرًا طبيعيًا وكائنًا حيًا يخضع لقوانين الحياة . ومن الذين اعتمدوا على علم الفقه فى تعليل نشأة اللغة : ماكس موللر ، ورينان .

أراد ماكس موللر أن يجعل من اللغة علمًا طبيعيًا يخضع للقوانين الطبيعية كالدورة الدموية مثلاً !

ونرجع إلى مسألة نشأة اللغة فنسأل : ما الذى يرتـئيه علم الفقه كحلٍّ لذلك ؟

يرى موللر أنه يوجد فى كل لغة عناصر بسيطة لا يمكن أن ترجع إلى أبسط منها ، وهذه العناصر يسميها الأصول ، وهذه الأصول تُفَسَّرُ عادةً بأنها تقليدٌ لأصوات الطبيعة ، أو بأنها تعبير للحالات النفسية ؛ ولكن موللر يهمل هذين التفسيرين . وهو يفسرها بمَلَكَة فى الإنسان هى التعميم ، لأن هذه الأصول تدل على معانى عامة ؛ فاللغة فى نهايتها ترجع ليس إلى المحاكاة ، ولكن إلى تصور الإنسان العام للمعانى . فالإنسان قبل أن يطلق كلمة « كهف » ، كان قد تصور معنى التجويف العام ثم أطلقه على الكهف . وبذلك يمكن التوفيق بين لوك وليبنتز ، وكان الأول ـ كما رأينا ـ يقول إن أصل الكلمات فردية ، والثانى يقول بل عامة ، فكلمة « كهف » فردية من حيث إنها تُطْلَق أول

ما تطلق على هذا الكهف أو ذاك ، وهى عامة من حيث إننا لا نطلقها على هذا الكهف أو ذاك إلا بعد أن يحصل لنا معناها العام ، وهو التجويف .

فما العلاقة بين التصور والكلمة ؟

يجيب موللر على ذلك بقوله : إن الفكرة توحى بالكلمة ، فهذا قانون بدائى فى النفس ؛ فكما أن كل جسم إذا طُرِقَ يرن ، فكذلك وجود الفكرة يوحى بالكلمة . ورينان يشابه موللر فى عدم أخذه بالرأى التعسفى ، ولكنه رَدَّ اللغة إلى المحاكاة نابذًا فكرة موللر عن التعميم ، وكان يرى أن فى الإنسان مَلَكَةً كلاميةً يستعملها من تلقاء نفسه ، وأنت حر فى رجع هذه التلقائية إلى الإنسان أو إلى خالقه ؛ فاللغة فن إنسانى ، ولكن لا يرجع إلى شخص بعينه ، بل إلى الفكر عامة ، هو التعبير الظاهر عن الفكر ونموه .

وقد أفادت الفسيولوجية كذلك فى توضيح مسألة اللغة ، ذلك أنها وضحت أن العلامات التعبيرية لم تكن غايتها التعبير من بادئ الأمر ؛ فشارل بِلْ يقول إن العلامات التعبيرية ـ كالحركات وتغيرات الوجه ـ هى بداياتُ أفعالٍ وظيفتها أن تخدم العواطف التى تعبّر عنها تلك العلامات، فهى أفعال من شأنها أن تُديم هذه العواطف إذا كانت لذيذة ، أو تزيلها إذا كانت مؤلمة ؛ ثم صارت معبرة عن تلك العواطف .

وداروين شاركَ شارل بل آراءه ، ولكنه اعتمد عليها ليفسر ظاهرات التعبير تفسيرًا جديدًا مبنيًا على ثلاثة مبادئ :

(١) مبدأ التضاد .

(٢) مبدأ تداعى العادات النافعة .

(٣) مبدأ تأثير الجهاز العصبى على الجهاز العضوى .

أما مبدأ التضاد فيفسر بعض الحركات التعبيرية بأنها وُجِدَتْ على ما هى عليه ، لأن صورتها النهائية تضاد صور الحركات التى تصاحب عاطفة مضادة للعاطفة التى تعبر عنها . فمثلا القط إذا أحس سرورًا ينكمش ويقوس ظهره ، فذلك لأن هيئته هذه تضاد الهيئة التى يتخذها فى أحوال الغضب والشر .

ومبدأ تداعى العادات المفيدة يقول إنه توجد حركات تتخذها الأعضاء لإشباع شهوة أو إدامة عاطفة ، وأنه بمرور الزمن يصير إتيان هذه الحركات عادةً من العادات ، بحيث إنها تحدث فى الجسم لمجرد وجود شىء من العاطفة أو الشهوة لا يحتاج فى ذاته إلى الحركة الحادثة ؛ ففى أمثال هذه الحالات تنعدم أو تقل جدًّا قيمتها النفعية ، ولكن تبقى لها قيمة تعبيرية . وكثير من العلامات التعبيرية كانت أفعالاً ، والعادة والوراثة يجعلاننا نأتيها عفوًا ، حيث كان آباؤنا يأتونها لما فيها من أوجه النفع . مثال ذلك أن الكلاب أَلِفَتْ بأن تلعق أبناءها لتنظفها ، ولكن

هذه العملية تُصْحَبُ عادةً بعواطف المحبة ، فآلت إلى علامة عن الود عندها حتى أنها تصنعها لأصحابها البشر .

وأما المبدأ الثالث فهو مستقل عن الإرادة ، وربما عن العادة ؛ وفحواه أن تَهَيُّجَ الأعصاب المُخِّيَّة يُوَلِّد قوة عصبية ، وهذه ينشأ عنها حركات وصيحات ، وبتداعى المعانى تؤول إلى علاماتٍ عن عواطف .

مما تقدم نرى أن العلامات التعبيرية لم تُوجد فى الأصل على أنها علامات للتعبير ، وأنها تتحول إلى ذلك بالعادة والتداعى والفهم ؛ وإذًا فلا داعى لوجود مَلَكَة خاصة بالكلام كما كان يقول بعض الفلاسفة ممن مر ذكرهم ؛ فاللغة تخضع لقوانين طبيعية ، وبعد وجود العلامات التعبيرية وبعد استعمال ما هو طبيعى وما هو إرادى تأتى الكلمات ، وتتقدم الكلمات بدورها خاضعةً لقوانين الفكر نفسه .

وفى العصر الحديث هجرت مسألة اللغة الفلسفية والمنطق ومالت نحو علم الاجتماع والسيكلوجية على وجه الخصوص .

فأما جَعْل اللغـة ظاهرة اجتماعيـة ، فآتٍ من أن منابع اللغـة عديدة لا يحيط بها الحصر ، وأن الذى يمكن حصره منه هو ما يسبب وجود اللغة الاصطلاحية ، وهو لا يبلغ إنسان إلى حصره وعرضه إلا إذا انتشر استعماله وذاع فى المجتمع .

ولكن هذا لم يمنع من تفسير اللغة تفسيرًا سيكلوجيًا ، حتى انتهى

الأمر ببحث ما يعرف بروح اللغة ، أو بحث نفسيات الشعوب كما تنعكس فى اللغات .

وقد هُجِرَ تصور التغيرات الصوتية كما لو كانت خاضعة إلى قوانين ضرورية عمياء ، ووُجِدَ أن العوامل النفسية ـ كالمحاكاة والرغبة فى الإفهام ـ توجد فى أساسِ ميكانيكية العادة التى تخلق العلامات التعبيرية .

وإذا كانت التغيرات الصوتية لا يشعر بها الإنسان ، فذلك راجع إلى أنها ليست نتيجة التفكير ، وأن الذى يؤثّر فيها هو ذلك المنطق الغريزى . منطق الشعوب . . فالجانب الاجتماعى يغطى هنا على العوامل النفسية .

هذا عن المسألة الصوتية .

وأما عن معانى الكلمات ، فالعامل فيه نفسى أيضًا ، وهو الفكر ذاته ؛ فالكلمة ليس لها معنى واحد ، ولا يُحَدَّدُ لها معنى إلا بعد الاستعمال . . أى أنها تأخذ معناها عن عقلية الذين يستعملونها ؛ تلك العقلية التى تختلف بين قوم وقوم تبعًا للثقافة والعصر ومناحى الفكر ؛ فالتطورات اللغوية ترسم التطورات العقلية ، ومن هنا كانت اللغة من الدراسات النفسية .

وهكذا يتم رجوع اللغة إلى السيكلوجية . . وفى بعض نواحيها إلى الاجتماع .

ومن هذا نرى أن مسألة اللغة ابتدأت بمعالجة هذا السؤال : هل اللغة تعبّر عن حقائق الأشياء أم لا ؟

ثم انتقلت إلى تحديد العلاقة بين الفكر واللغة : أيهما يسبق ، وأيهما يخلق صاحبه ؟ . وتَرَجَّحَ الحل بين رأيين : رأى يُرْجِعُ اللغة إلى أصل إلهى ، وآخر إلى أصل إنسانى .

ثم بتقديم علم الفقه المقارن وعلم الفسيولوجية هُجِرَت مسألة أصل اللغة ، واعتُبرت كشىء حى يخضع لقوانين الحياة ، يبدأ بحركات عكسية تتحول إلى علامات للتعبير . ثم توجد الكلمات ، وتمتد اللغةُ معبرةً عن عبقرية جنسية خاصة ونوازع إنسانية عامة .

وفى العصر الحاضر يستأثر بها الاجتماع والسيكلوجية .

الفن والثقافة *

نستطيع أن نقول بوجهٍ عام إن الفن هو التعبير عن العاطفة ، وهو تعريفٌ وافٍ من حيث إنه لا يميل إلى مذهب من مذاهب الفن خاصةً ، ولا يجنح إلى فلسفة من فلسفاته دون غيرها ؛ فأنصار الإيدياليزم الذين يرون أن الفن هو عبقرية الفنان ، المطبوعة بطابعه ، الموسومة بسيمة شخصيته ، المركّزة فى إلهاماته ومشاعره ، التى تسمو على الواقع سموًا كبيرًا من غير أن تتقيد به ؛ لا يحاجون فى أن العاطفة هى مثار وحيه وينبوع إلهاماته .

وأتباع الرياليزم الذين يحصرون مهمة الفن فى تقليد الواقع والتقيد به ، لا ينكرون ما للعاطفة من عملٍ فَذٍّ خطيرٍ فى المفاضلة بين الأشياء المقلدة، وإيثار بعضها على البعض الآخر ، وما لها من فضل فى حفز الفنان إلى الإجادة والإتقان ؛ فلا خلاف على ما للعاطفة من قيمةٍ وأثر فى حياة الفن الجميل ، ولكن يوجد خلاف بين مَرَدِّهِ إلى تحديد موضوع الفن عامة : هل ينبغى له أن يبقى خالصًا لوجه الفن بريئًا عما سوى العاطفة والفطرة ؟ أم يجوز له أن يطرق عدا ذلك مواضيع العقل وفروع معرفته وأحكام فلسفته ؟

* المجلة الجديدة ، أغسطس ١٩٣٦م .

ويتحمس فريق من الفنانين والفلاسفة للفن الخالص ، فن الفطرة والطبع ، ينزهونه عن أغراض العقل ونوازعه ، ويبرئونه من نظريات الفلسفة وتأملاتها ؛ فيرون فى الموسيقى مثلاً هبةً مطبوعةً فى أذن الموسيقِىّ ، تتذوق جمال الأصوات وتطمئن إلى مواقع انسجاماته ومحاسنه، وتؤلف منها ما يفتن الأذن ، ويأخذ بمجامع النفس وينبه فيها إحساسًا بديهيًا فطريًا من غير حاجة إلى أن يكون لهذا اللحن معنى عقلى يقصد إلى تصويره والتعبير عنه ، وهكذا . فالتصوير نتاج عبقرية تُمَيَّزُ بها عين الفنان ، تستطيع بفضل ما وُهبت أن تتحرى فى الألوان جمالاً رائعًا ، باديًا وخفيًا ، وأن تعرضه فى صورٍ شتى تسر العين وتمتع النفس وتشيع فيها البهجة والغبطة . والأدب على هذا النحو ، وَصْفٌ ساذجٌ للعواطف الفطرية كالحب والألم والبغضاء واللذة ، وأما ما خلا ذلك من غايات العقل ومشكلاته فزائدٌ عن الفن الصحيح ، والإدمان عليه يفسد جوهره ويفقده رَوَاءَه وسموّه .

ولكى نزن هذا الرأى ونقدّره ، ينبغى أن نحدد معنى العقل بوجه عام . فنقول إنه كمَلَكَاته ، هو القوة المفكرة فى الإنسان ، وأما مظاهره وآثاره فهى أشتات المعارف والعلوم ؛ فهل حقٌّ أن اشتراك هذه القوة فى إبداع الفن الجميل مما يفسد جماله وروعته ؟ وهل حَقٌّ أن اطّلاع الفنان على آثار العقل مما يذهب بروائه ويهبط بسموه ؟

إنْ أراد الفنان بالاطلاع العلمى الثقافى أن يشرح ـ عن طريق فنه ـ

نظرياته ، ويُبِينَ عن مقاصده ويكشف عن مسالكه ، فقد ضَلَّ عن غايته وتَنَكَّبَ عن طريقه . وغرضه الأول والأخير هو الشعور الصادق ، والتعبير عن هذا الشعور تعبيرًا جميلاً .

أما إنْ أراد باطلاعه على العلم والمعرفة أن يزيد آفاقه وأن يهيئ لشعوره مجالاً أوسع للتسامى والاستزادة ، وأراد التعبير عن هذا كله ، فهو يعمل فى حدوده ويخلص لفنه ، ويبدع لنا فنًّا ثريًّا لا نحظى بمثله عند غيره من الفنانين الذين ينفرون من العقل والعلم ويطمئنون إلى خالص الفطرة والعاطفة .

فالفن هو التعبير عن الشعور ، والشعور يَتَأَتَّىٰ من امتزاج الوجدان بالحياة الداخلية فى النفس ، والحياة الخارجية فى الطبيعة والكون ؛ فليست المسألة أن تأتى التأثيرات من الفطرة أو من الثقافة ، فكلاهما بالنسبة للشعور سواء ، وكلٌّ منهما باتصاله بجوهره يبعث فيه الحياة والقوة والجمال ، وحقٌّ إذن أن عالم العقل ـ الداخلى والخارجى ـ يفسح المجال أمام الشعور ، ويبث فيه حيويات جديدة ، ويمده بعناصر طريفة ممتعة فى ميدانى الطبيعة والنفس .

فالمصور تشغله مناظر الألوان فى الأزهار والورود والأنهار والسماوات والوجوه ، وتتكشف له فيها عوالم من الحسن والجمال ؛ فإنْ أضاف إلى شعوره المتوقد إحاطةً بعلم النبات وعلم طبقات الأرض ، اتسع شعوره

بهذه الكائنات الطبيعية ، وعرف من تاريخها القديم والحديث ودقائق أحوالها وأطوارها ما يزيده تعمقًا واتصالاً بذواتها ، ويزيدها امتزاجًا بذاته وإثارةً لخياله وبعثًا لإحساساته .

والشاعر الذى تشرق نفسه لحب السماء وتتيه حواسه فى معارج الأفلاك ، يزداد إشراقه نورًا وتِيهُهُ روعةً إذا طلع فى علم الفلك عن حَيَوَات تلك الأفلاك اللانهائية ، وتلك السُّدُم التى تقصر سرعة الضوء عن بلوغها فى ملايين السنين .

وعلى هذا النحو ينير العلم ظلمات النفس ، ويكشف عن سراديب شخصيتها ، فيتيح للأدب فُرَصًا ثمينة لكمال الأداء والتعبير ؛ ففى بادئ الأمر لم يكن الإنسان يدرى من أمر نفسه شيئًا خَلاَ الغريزة القاهرة التى تتعهده بالمحافظة على ذاته ، وأخرى يتعهد هو بها ذريتَه ، وثالثة تربط بينه وبين قبيلته . وتَمَاشِى الفن مع هذه الغرائز والعواطف يؤدى عنها معانيها وآياتها . واستطاع الموهوبون أن يبدعوا ما هو مبدع ومُعْجِز ، وجَدَّتْ فى تاريخ الإنسانية علومٌ جليلةُ الشأن تدرس الإنسان : تارةً من حيث تاريخه ونشأته ، وتارةً من حيث علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه ويتأثر به ويؤثر فيه ، وثالثةً فيما يتصل بظاهرات ذاته وغرائبها ؛ فاتسع مجال المعرفة ، وتيسرت طرق التعبير ؛ وليس ثمة شك فى أن مَنْ يُحِطْ علمًا بهذه العلوم يزداد معرفةً بشعوره وعقله وشخصيته ؛ فإذا أراد بعد ذلك أن يعبّر عن ذاته ، فهو يملك من الوسائل ويرى من الخفايا

ويطّلع على عوالم لا يدرى من أمرها شيئًا ما لم يَدْرِ ما أمر هذه العلوم شيئًا ؛ فالشخصية الفطرية أفقر بدرجاتٍ كثيرة من الشخصية التى يضىء جوانبها العلم . وإنتاج الأولى مهما أوتيَتْ من العبقرية والموهبة ، لا يمكن أن يسمو إلى إنتاج الأخرى إذا وُهِبَتْ ما وُهِبَتْهُ الأولى من الاستعداد والفِطنة .

ولستُ أريد بذلك - كما قد يظهر - أن أُفَضِّلَ الفن الثقافى على الفن الفطرى ، كما لا يمكن أن أفضّل الفن الفطرى على الفن الثقافى ! ولعل المغالاة فى التفريق بينهما ليست إلا خلافًا وهميًّا لا يقوى على الحق والواقع؛ فالفن يعبّر عن العاطفة ، والعاطفة تؤدى عن فطرة النفس الداخلية ، وفطرة الكون الخارجية ؛ وهذه الفطرة - فى النفس والكون - تُبدى عن عوالم خفية - لا تُرى بالعين الساذجة - إذا صُوِّبَ إليها نور العلم .

فلا يوجد - والحال كذلك - فنٌّ فطرةٍ وفنٌّ ثقافة ، وإنما الفن واحدٌ من حيث وسائله ، واحدٌ من حيث موضوعه ؛ إلا أن هذا الموضوع قد يُتَوَسَّلُ إليه باستعداد الفنان الفطرى ، وقد يُستعان عليه - فضلاً عن ذلك - بآثار العلم والفلسفة ؛ فلا أستطيع بعد ذلك أن أقيم وزنًا لأدلة أنصار الفن الفطرى ، إلا أن أسلّم بأن الجهل بشىء خيرٌ من العلم به ، أو أنَّ العَمَايَةَ عن حقيقةِ موضوعٍ مّا يزيد شعورَنا به قوةً ، وتعبيرَنا عنه جمالاً وروعة .

وقد يُقال فى سبيل ذلك إنه لا بد للفن من ستارٍ خفيف من الغموض يكسبه جمالاً وسحرًا ، وإن العلم من شأنه معرفة الحقيقة وكشف الغموض ، فيفوّت بذلك على الفن جانبًا جوهريًّا من فتنته وسحره .

وحقًّا أن العلم يجلو حقائق الأشياء ، ولكنه لا يزعم ـ ولا يمكن أن يزعم ـ أنه يبين عن كل الحقيقة ؛ ولا يزال علمنا موجةً من النور الخافت فى محيطٍ لا نهائىٍّ من الظلام .

وإن وظيفة الفن أن يسمو بالنفس إلى سماوات الجمال ، وأن يلتقى بوجدان الفرد مع وجدان الجماعة الإنسانية فى شعور واحد ، وأن يسلك شخصية الإنسان فى وحدة عامة تضم إليها أعماق الأرض وطبقات السماء ؛ وهو لن يؤدى مهمته أكمل الأداء ما لم يُؤَاخِ بين نفسه وبين العلم والفلسفة . وإنه إذا كانت الثقافة فرضُ عينٍ على الإنسان لكى يحيى نفسه بالنور والسعادة ، فمن الحرام البَيِّن أن يُمنع الفنان من هذا النور وهذه السعادة ، وهو الذى مهمته فى الحياة أن يبث النور والسعادة .

قرأت (١) *

نجيب الهلالى

الديموقراطية عَرَضٌ وجوهر . أما عرضها ففى الانتخاب والبرلمان ، وأما جوهرها فكفاءة الشعب التى تتمثل فى تربيته السياسية وحسن معرفته لحقوقه وواجباته ، وفهمه العام لوظيفته الاجتماعية ؛ وكل أولئك تؤهله لانتخاب نوابه انتخابًا صحيحًا ، وتوجيههم التوجيه الرشيد ، ثم مراقبتهم بعين اليقظة والنقد حتى يؤدوا أمامه الحساب مرة أخرى ؛ فالديموقراطية الحقة تتجه بطبعها إلى تربية الشعب وتثقيفه ، بخلاف المذاهب السياسية الأخرى التى تعمل فيها الحكومات لمصلحة طبقة خاصة ، أو التى تعمل للصالح العام من وجهة نظر طبقة خاصة . فهذه الحكومات تضنّ على الشعب بنور العلم ، أو تسمح له به فى حدودٍ ضيقة ، متعللةً تارةً بنصب الميزانية ، وتارةً بالخوف من تكاثر المتعطلين ؛ والحقيقة التى تداريها أنها تخشى يقظة الشعب ، وتشفق من استنارته بالعلم لتطمئن إلى امتيازاتها فى ظل جهله وانحطاطه .

فلنفهم جيدًا أن الفرقَ الحقَّ بين حكومةٍ شعبيةٍ وحكومةٍ أرستقراطية ؛

---

* الأيام ، ٣٠ من نوفمبر ١٩٤٣م .

أن الأولى تعمل لخير الشعب ، فتقبل على تثقيفه فى اطمئنانٍ وثقةٍ ورجاء، أما الثانية فلئن عملتْ لخيره ففى الحدود الضيقة التى تطمئن معها إلى ضمان رفاهيتها القائمة قبل كل شىء على استغلال الشعب .

لهذا جميعه ينبغى أن نعد نجيب الهلالى أكبر بَنّاء للديموقراطية الحقة فى مصر . وإخاله يعرف وظيفته تمام المعرفة ، ويدرك خطورة رسالته كل الإدراك ؛ ثم إنه موهوب بالكفاءة العبقرية التى تؤهله لتنوّر طريقه السوى وسط الأشواك والمتاعب والظلمات . ولا عَجَبَ ، فإنه يروم النهوض بشعبٍ كاد أن يتهالك تحت ثقل الآلاف من أعوام الظلم . . طالما ألهبت ظهرَه سياط المستبدين العتاة .

لقد قرأتُ تقرير الوزير عن تعليم الشعب ، فنزل على قلبى بردًا وسلامًا ، ورفعنى إلى سماءِ مُثُلِهِ العليا ، وأَوْرَىٰ فى قلبى جذوةَ الحماس والفضيلة ، وأرانى على ضوئه الشعبَ الناهضَ كما يريده الوزير الخطير، لا كما صنعته إرادة الظلم والطغيان . . !

قرأت (٢) *

حرية العبقرية

العبقريةُ قوةٌ سامية ، تتسم بالخَلْق والإبداع ، ولكنها لا تحيا إلا فى جو الحرية المطلق . ولا يعنى هذا أنها لا تعرف القوانين ، ولكنّ قانونها مستمد من ذاتها .

وقد قرأتُ أخيرًا كلمةً لصحافىٍّ شابٍّ وجهها إلى الأستاذ العقاد ، يريد منه أن يعدل عن الكتابة فى « العبقريات » إلى ما هو أحق بعنايته فى نظره ؛ ورد الأستاذ عليه فقال : الرأى الصواب المعقول فى هذا الموضوع هو أن الكاتب غيرُ مطالَب إلا بالتوفر على إحسان الموضوع الذى يختاره . والواقع أنه من التعسف الذميم أن نطالب الكاتب بمعالجة ما نحب من الموضوعات ؛ فهو حر فيما يكتب ، والقارئ حرٌّ فيما يقرأ . إلا أن حرية الكاتب ـ كما قلنا ـ لها قانونها الذاتى ، فهو يتلقى بحواسه التيارات التى تعمل فى المجتمع الذى يعيش فيه ، ماظهر منها وما بطن ؛ وهو يستهدى بحواسَّ حرةٍ فى اختيار موضوعاته ، فتأتى معبرةً عن واقع بيئته أو آمالها أو أحلامها البعيدة المنوط تحقيقها بالمستقبل البعيد .

---

* الأيام ، ٧ من ديسمبر ١٩٤٣م .

وربَّ قارئ يسأل : هل ثمةَ دَوَاعٍ حقًّا تستوجب تاريخ عبقريات محمد وأبى بكر وعمر وعلىّ فى هذا الظرف من حياتنا ؟!

فأقول : إن هذه الموضوعات ليست غريبة بحالٍ عما يختلج فى صدر مجتمعنا ؛ ولا أتكلم هنا عن قيمتها الدينية أو أهميتها الإنسانية ، ولكنى أشير خاصةً إلى ما يربطها « بوعى » الأمة العربية ، وقد دبت فيه يقظةٌ شاملةٌ تحوط جذورها فى الماضى الغابر ، وأضاءت آمالها فى الأفق المحيط . ثم أُنَبِّهُ إلى ما يؤاخى بين روحها وبين بعض مظاهر نهضتنا الحديثة ؛ فأصحاب العبقريات هم الخلفاء الراشدون ، وهم الولاة الذين وجد الإسلام فى عهودهم خيرَ معبّر عن روحه ؛ وأعنى بروحه تلك النزعة الشريفة نحو البساطة والمساواة ، أو ما يسمونه باشتراكية الإسلام .

والاشتراكية مذهبٌ اجتماعى حديث العهد بمصر ، ولم يُهَيَّأْ له بعدُ حزبٌ ينافح عن مبادئه ، ولكنه يضطرم فى أفئدةِ كثيرٍ من الشبان .

فجملة القول إن الحريةَ للعبقرية واجبةٌ ، وإنها تستهدى بقوانينها الخاصة ، وإنها لا تضل سبيلها . . .

مخاوف كاتب

كتب كاتبٌ فى مجلة الثقافة يحذّر منَ الأخذ بمبادئ الاشتراكية ، لأنها فى رأيه لا تتحقق إلا بسفك الدماء ، ولأنها تهدد الفكر !

والواقع أن الاشتراكية أبعدُ ما تكون عن هاتيْن التهمتيْن ؛ فالاشتراكية تعتمد كلَّ الاعتماد على التطوّر . . لا الثورة كما هو الحال فى الشيوعية ؛ وكثيرٌ من زعماء الاشتراكية من المفكرين المعروفين بخدمة قضية السلام ، وليس أبعدَ عن ذهن الاشتراكى من التفكير فى سفك الدماء .

واعتماد الاشتراكية على التطوّر يكفى لدَحْض الأوهام التى ترى فيها مُهَدِّدًا للفكر البشرى ؛ فالتطور يقتضى الاعتماد على الدعاية والإقناع فى حدود النظام النيابى ؛ وإذا بلغت الاشتراكية سلطانَها فى حدود النظام النيابى ، فلن تفكر فى إلغائه ، ولن يتغير احترامُها للفكر وحريته .

ونحن نُسائل هؤلاء الـمُتَخَوِّفِين : هل من تناقض بين الفكر وبين العدل الاجتماعى ؟! . . ألاَ يمكن أن تنتج علماً وفَنًّا إلا فى مجتمعٍ مُشَوَّهٍ بالفقر والجهل والمرض ؟!

ينبغى أن يُفَرِّقَ الكُتّابُ بين ديكتاتورية الشيوعية والاشتراكية الديموقراطية ؛ فالشيوعية ـ لتَوَسُّلِها بالثورة ـ تحمى نفسها بالدكتاتورية ، ولا تسمح بالوجود إلا لحزبٍ واحدٍ ورأيٍ واحد ، وتمحو ما يخالفها من الأحزاب والآراء ؛ فيرسف الفكر فى دولتها بالأغلال . أما الاشتراكية فلا تعرف الثورةَ ولا الدكتاتورية .

للفن والتاريخ *

أم كلثوم

هى - كمغنية - خَلْقٌ فريد ، الزمانُ بمثله ضنين ، حنجرةٌ كاملة المراتب ، وصوت رخيم عذب مَرِنٌ مقتدر ، يمتاز بمزايا الصوت النفيس مجتمعةً من قوة وحنان وجلجلة وعذوبة وطول نَفَس ونفاذ تأثير؛ يحوط بكل أولئك هالةٌ زاهرةٌ من فن مبدع زادَه المِراسُ إبداعًا واقتدارًا ، فما زال يأتى بالساحر الفاتن . . وكلما انتهى بالقوم إلى درجةٍ من الإعجاز يحسبون أنْ لا غاية وراءها ، سخر منهم بإبداعه غير المتناهى ، وآذَنَهم بأنْ ليس للإعجاز غاية ولا نهاية .

وما من جحود مثل أن تقارن أىَّ صوت - من الأصوات المصرية المعاصرة - بهذا الصوت المتعالى ؛ فقُلْ فى غناء أسمهان وليلى ونور الهدى ما تشاء ، إلا أن تقارنه لصوت أم كلثوم فتضرّه من حيث أردتَ أن تنفعه ، وتهينه من حيث أردتَ أن تكرّمه ، وتمرغه فى التراب وقد أردتَ أن تسمو به إلى السماء .

وأغانى أم كلثوم تتمتع بحياةٍ وقوةٍ لا تظفر بمثلها أغانى الآخرين

* الأيام ، ٢١ من ديسمبر ١٩٤٣م .

والأخريات ، ولعل الفنانين الذين يلحّنون لها يتأثرون بحيوية روحها ونضارة صوتها ، فلم تتنكب أغنية من أغانيها نهجَ الفن الصحيح ، سواءٌ فى ذلك ألحان الأشجان أو الأفراح .

وهى بعدُ متربعةً على عرشها ، يتفتح لنا المستقبل بين يديها عن آمالٍ زاهرة ، كما انطوى الماضى على سعادات مشرقة .

زكريا أحمد

هو زعيم المدرسة القديمة دون منازع ، مع ميزة لا يشاركه فيها سواه ، وهى إجماع الموسيقيين من جميع المدارس على احترامه والإقرار له بالفن الصحيح .

وقد يختلف الرأى فى الغناء ما بين قديم وحديث ، ولكنّ الهبة الصادقة لا تَخْفَى معالمها أيًّا كان موضعها وأيًّا كان زمانها ، ولذلك انعقد الرأى فى إجماعٍ على أن زكريا أحمد فنانٌ موهوب .

ولا أقف عند هذا الحد من القول ، بل أقول إنه ـ بين كبار الموسيقيين المعاصرين ـ الوحيد الذى يستحق صفة الفنان بمعناها الدقيق . فالفن خَلْق وإبداع ، وكبار الموسيقيين الآن يوجهون جُلَّ مجهودهم نحو الاقتباس من الموسيقى الغربية ، وهذا مجهود محمود يمثل طور الانتقال إلى الموسيقى العالمية ، ولكنه من حيث المرتبة دون الفن بمعناه الحقيقى .

ولمدرسة الاقتباس هذه زعيمان بارعان : القصبجى ، وتلميذه النابغة

محمد عبد الوهاب . زكريا أحمد غير هؤلاء . هو فنان حقًّا ، ينتزع لحنه من صميم فؤاده ، ومن جوهر نفسه ؛ ربما وجدتَ فى بعض ألحانه أصداءً لأغانٍ قديمة ، ولكنها الأصداء الطبيعية التى تنجم عن تمثيل الفنان لدراساته و إفادته منها ، ولا تطمس شخصيته بحال .

ويمتاز فن زكريا ـ كما امتاز فن أستاذه الكبير سيد درويش من قبل ـ بالبساطة التى تُطْمِعُ الطالبين فى وصالها ، وتمتنع عليهم بعِصْمَةٍ لا تَلِين؛ وكذلك بالواقعية المدعمة بالتعبير الصادق ، حتى لتلمس دائماً تجاوبًا كاملاً فى لحنه بين اللفظ ومعناه من ناحية ، وترجمته الموسيقية من ناحية أخرى . وفضلاً عن هذا وذاك ؛ فلألحانه حلاوة مصرية صميمة تتفجر من أعماق نفوسنا فى تآلف وتفاهم ، وكأنها تحكى بإخلاصٍ تاريخنا النفسى بما فيه من ألوان السرور والوَجْد والتأمل والأمل .

والفنان لا يجوز أن يُطالَب بالانتماء إلى مدرسة خاصة ، وكل ما يُرْجَى منه الإجادة والإبداع .

والفن لا يُقاس بالقِدَم أو الحداثة ، ولكن بالجمال الذى يحلّق فوق معايير الزمن .

كتاب «التصوير الفنى فى القرآن»*

قرأتُ كتابك « التصوير الفنى فى القرآن » بعناية وشغف** ، فوجدتُ فيه فائدتين كبيرتين :

أولاهما للقارئ ؛ خصوصًا القارئ الذى لم يسعده الحظ بالتفقه فى علوم القرآن ، والغوص إلى أسرار بلاغته . بل حتى هذا القارئ الممتاز لا شك واجدٌ فى كتابك نورًا جديدًا ولذة طريفة ، ذلك أن كتابًا خالدًا كالقرآن لا يعطى كل أسراره الجمالية لجيل من الأجيال مهما كان حظه من الذوق وقدره فى البيان ؛ فللجيل الحاضر عمله فى هذا الشأن ، كما سيكون للأجيال القادمة عملها . والمهم أنك وُفِّقْتَ لأن تكون لسانَ جيلنا الحاضر فى أداء هذا الواجب الجليل الجميل معًا ، مستعينًا بهذه المقاييس الفنية التى يألفها المعاصرون ويحبونها ويَسْرون فى وادى الفن على هداها ونورها .

إن عصرنا ـ من الناحية الجمالية ـ عصر الموسيقى والتصوير والقصة ، وهأنت ذا تبين لنا بقوة وإلهام أن كتابنا المحبوب هو الموسيقى والتصوير

* الرسالة ، ٢٣ من أبريل ١٩٤٥م .

** المخاطَب فى هذه الكلمة هو المفكر الشهيد ، الأستاذ سيد قطب ، رحمه الله . . وقد كانت بينه وبين الأستاذ نجيب محفوظ مَوَدَّة وحب .

والقصة فى أسمى ما ترقى إليه من الوحى والإبداع . ألم نقرأ القرآن ؟ بلى . وحفظنا ـ فى زمنٍ سعيدٍ مضى ـ ما تيسر من سوره وآياته ، وكان ـ وما يزال ـ له فى قلوبنا عقيدة وفى وجداننا سحر ؛ بَيْدَ أنه كان ذاك السحر الغامض المغلق ؛ تحسه الحواس ، ويهتز له الضمير ، دون أن يدركه العقل أو يبلغه التذوق ؛ كان كالنغمة المطربة التى لا يدرى السامع لماذا ولا كيف أطربته ، فجاء كتابك كالمرشد للقارئ والمستمع العربى من أبناء جيلنا ، يدله على مواطن الحسن ومطاوى الجمال ، ويجلى له أسرار السحر ومفاتن الإبداع . كان القرآن فى القلب فصار ملء القلب والعين والأذن والعقل جميعًا .

ولقد قلتَ بعد نظر طويل وتدبر : « التصوير هو الأداة المفضلة فى أسلوب القرآن . فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيَّلة عن المعنى الذهنى ، والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس ، والمشهد المنظور . . وعن النموذَج الإنسانى والطبيعة البشرية . ثم يرتقى بالصورة التى يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة ؛ فإذا المعنى الذهنى هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد ، وإذا النموذج الإنسانى شاخص حى ، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية . . . » ، ومضيت تستشهد لكل حالة بالأمثال ، مفسرًا شارحًا موضحًا ؛ ولم تقتنع بذلك ، فتوثبتَ للبحث عن القواعد التى يقوم عليها هذا التصوير المُعجِز من التخييل الحسى والتجسيم فى فيض من الأمثال والشواهد . ثم لم تَقْنَعْ

بما فتح الله عليك من سحر هذا الفيض الإلٰهى فقلتَ : « حينما نقول إن التصوير هو القاعدة الأساسية فى تعبير القرآن ، وإن التخييل والتجسيم هما الظاهرتان البارزتان فى هذا التصوير ؛ لا نكون قد بلغنا المدى فى بيان الخصائص القرآنية عامةً ولا خصائص التصوير القرآنى خاصة . . . هنالك التناسق الذى يبلغ الذروة فى تصوير القرآن » . فكان هذا الفصل الذى بلغتَ به أنتَ أيضًا الذروة فى النقد والذوق والفهم .

كنت أَوَدُّ لو أستشهد ببعض ما جاء فى كتابك من النقد التطبيقى للآيات الكريمة ، ولكن تضيق عن ذلك كلمتى الموجزة ، ويأباه ذوقى الذى يأبى المفاضلة بين آى الذكر على أىِّ وجهٍ من الوجوه . ومهما يكن من أمر فينبغى أن أقرّر هنا أنه فى فصلِى « التناسق الفنى » و« القصة فى القرآن » قد بارك القرآن مجهودَك ، فرفعك إلى مُرْتَقًى يتعذر أن يبلغه ناقد بغير بركة القرآن . . !

أما أخرى الفائدتين فهى لك أنت ! لأن الكتاب فى جملته إعلانٌ عن مواهبك كناقد . إنك تستطيع أن تعبّر أجمل التعبير عن أثر النص فى نفسك ، ولا تقف عند هذا فتجاوزه إلى بيان مواضع الجمال فى النص نفسه ، وما يحفل به من موسيقى وتصوير وحياة ؛ ثم تستنطق الموسيقى أنغامها وضروبها ، وتستخبر الصورة عن ألوانها وظلالها ، وتستأدى الحياة حرارتها وحركتها . ولا تقنع بهذا كله ! فيقرن ذهنُك بين النص والنص ، حتى تظفر وراء الظواهر بوَحدة ، وخلف الآيات بطريقة

عامة ، تجعل من الكتاب شخصًا حيًّا ذا غاية واضحة ، وسياسة بارعة ، وخطة موضوعة ، تهدف جميعًا إلى الإعجاز الفنى ؛ فتناله عن جدارة . فهذا ذوق جميل ، وتذوّق عسير ، وفكر ذو نفحة فلسفية . . .

والآن اسمح لى أن أوجّه إليك سؤالاً ، وأن أسوق ملاحظة :

أما السؤال : فإنك تحدثتَ عن التصوير والتخييل والتجسيم والتنسيق الفنى ، وكل أولئك رُوح الشعر ولبابه قبل أى شىء آخر ؛ أفلم يخطر لك أن تحدد نوع كلام القرآن على ضوء بحثك هذا ؟

وأما الملاحظة فعن الفصل الذى خصصتَه للنماذج الإنسانية ؛ فقد وجدتُ فيما استشهدتَ به من آيات ما يعبر عن طبائع بشرية وسجايا نفسية لا نماذج إنسانية ؛ فالنموذج الإنسانى بمعناه العلمى شىءٌ أشملُ من هذا ، وهو قد يحوى الكثير من هذه الطبائع كما قد يحوى غيرها ، والمهم أنه يعرضها على نحوٍ خاصٍّ يتفق ومزاجه الأساسى . والنماذج الإنسانية محدودة معروفة ـ على اختلاف تقسيم علماء النفس لها ـ أما الطبائع فلا حصر لها ، فلعلك قصدتَ الطبائع لا النماذج !

أعمال الكاتب

أعماله بالعربية :

ـ الروايـــة :

١ ـ عبث الأقدار ١٩٣٩ .

٢ ـ رادوبيس ١٩٤٣ .

٣ ـ كفاح طيبة ١٩٤٤ .

٤ ـ القاهرة الجديدة ١٩٤٥ .

٥ ـ خان الخليلى ١٩٤٦ .

٦ ـ زقاق المدق ١٩٤٧ .

٧ ـ السراب ١٩٤٨ .

٨ ـ بداية ونهاية ١٩٤٩ .

٩ ـ بين القصرين ١٩٥٦ .

١٠ ـ قصر الشوق ١٩٥٧ .

١١ ـ السكرية ١٩٥٧ .

١٢ ـ أولاد حارتنا ١٩٦٠ .

١٣ ـ اللص والكلاب ١٩٦١ .
١٤ ـ السمان والخريف ١٩٦٢ .
١٥ ـ الطريق ١٩٦٤ .
١٦ ـ الشحاذ ١٩٦٥ .
١٧ ـ ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦ .
١٨ ـ ميرامار ١٩٦٧ .
١٩ ـ المرايا ١٩٧٢ .
٢٠ ـ الحب تحت المطر ١٩٧٣ .
٢١ ـ الكرنك ١٩٧٤ .
٢٢ ـ حكايات حارتنا ١٩٧٥ .
٢٣ ـ قلب الليل ١٩٧٥ .
٢٤ ـ حضرة المحترم ١٩٧٥ .
٢٥ ـ ملحمة الحرافيش ١٩٧٧ .
٢٦ ـ عصر الحب ١٩٨٠ .
٢٧ ـ أفراح القبة ١٩٨١ .
٢٨ ـ ليالى ألف ليلة ١٩٨٢ .
٢٩ ـ الباقى من الزمن ساعة ١٩٨٢ .
٣٠ ـ رحلة ابن فطوطة ١٩٨٣ .

٣١ ـ العائش فى الحقيقة ١٩٨٥ .

٣٢ ـ يوم قتل الزعيم ١٩٨٥ .

٣٣ ـ حديث الصباح والمساء ١٩٨٧ .

٣٤ ـ قشتمر ١٩٨٨ .

القصص القصيرة :

٣٥ ـ همس الجنون ١٩٣٨ .

٣٦ ـ دنيا الله ١٩٦٣ .

٣٧ ـ بيت سيئ السمعة ١٩٦٥ .

٣٨ ـ خمارة القط الأسود ١٩٦٩ .

٣٩ ـ تحت المظلة ١٩٦٩ .

٤٠ ـ حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١ .

٤١ ـ شهر العسل ١٩٧١ .

٤٢ ـ الجريمة ١٩٧٣ .

٤٣ ـ الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩ .

٤٤ ـ الشيطان يعظ ١٩٧٩ .

٤٥ ـ رأيت فيما يرى النائم ١٩٨٢ .

٤٦ ـ التنظيم السرى ١٩٨٤ .

٤٧ ـ صباح الورد ١٩٨٧ .

٤٨ ـ الفجر الكاذب ١٩٨٩ .

٤٩ ـ القرار الأخير

التر جمات والحوارات :

٥٠ـ مصر القديمة ١٩٣٢ .

٥١ ـ أمام العرش ١٩٨٣ .

(سيرة ذاتية) :

كتب للأطفال

٥٢ ـ أصداء السيرة الذاتية ١٩٩٥.

٥٣ ـ عجائب الأقدار

المقالات :

٥٤ ـ حول الدين والديمقراطية .

٥٥ـ حول الشباب والحرية .

٥٦ ـ حول الثقافة والتعليم .

٥٧ ـ حول التدين والتطرف .

٥٨ ـ حول العدل والعدالة .

٥٩ ـ حول التحرر والتقدم .

٦٠ ـ حول العلم والعمل .

٦١ ـ حول العرب والعروبة .

* وتنوى الدار المصرية اللبنانية - بإذن الله - مواصلة نشر مقالاته التى كان قد بدأها عام ١٩٣٤ ونُشرت فى المجلات والصحف المختلفة داخل وخارج مصر .

المسرحيات :

سبع مسرحيات من ذات الفصل الواحد ، خمس منها فى مجموعة « تحت المظلة » وهى :

٦٢ - يميت ويُحْيى .

٦٣ - التركة .

٦٤ - النجاة .

٦٥ - مشروع للمناقشة .

٦٦ - المهمة .

ومسرحيتان فى مجموعة « الشيطان يعظ » هما :

٦٧ - الجبل .

٦٨ - الشيطان يعظ .

* أعد مصطفى بهجت مصطفى المسرحيات الثلاث الأولى وحوّلها إلى العامية ، وأخرجها أحمد عبد الحليم على مسرح الجيب عام ١٩٦٩ بعنوان « تحت المظلة » .

الروايات والقصص التى أعدت للمسرح :

١ ـ زقاق المدق : إعداد أمينة الصاوى ، إخراج كمال يس ١٩٥٨ .

٢ ـ بداية ونهاية : إعداد أنور فتح الله ، إخراج عبد الرحيم الزرقانى ١٩٦٠ .

بداية ونهاية : إعداد أحمد عبد المعطى ، إخراج فتحى الحكيم ١٩٧٦ .

بداية ونهاية : إعداد أنور فتح الله ، إخراج عبد الغفار عودة ١٩٨٦ .

٣ ـ بين القصرين : إعداد أمينة الصاوى ، إخراج صلاح منصور ١٩٦٠ .

٤ ـ قصر الشوق : إعداد أمينة الصاوى ، إخراج كمال يس ١٩٦١ .

٥ ـ اللص والكلاب : إعداد أمينة الصاوى ، إخراج حمدى غيث ١٩٦٢ .

٦ ـ الجوع : إعداد فايز حلاوة وإخراجه (قهوة التوتة) ١٩٦٢ .

٧ ـ خان الخليلى : إعداد صلاح طنطاوى ، إخراج حسين كمال ١٨٦٣ .

٨ ـ روض الفرج : إعداد صلاح طنطاوى ، إخراج حسين كمال ١٩٦٤ .

٩ـ ميرامار : إعداد نجيب سرور وإخراجه ١٩٦٩ .

١٠ ـ القاهرة ٨٠ : إعداد سمير العصفورى وإخراجه ١٩٨٩ .

١١ ـ حارة العشاق إعداد أحمد عبد المعطى، وإخراج أحمد هانى ١٩٨٩ .

السيناريوهات :

١ ـ المنتقم : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٤٧ .

٢ ـ عنتر وعبلة : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٤٨ .

٣ ـ لك يوم يا ظالم : إخراج صلاح أبو سيف ، عن قصة إميل زولا «تريز راكان» ١٩٥١ .

٤ ـ ريا وسكينة : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٥٣ .

٥ـ الوحش : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٥٤ .

٦ـ جعلونى مجرماً : إخراج عاطف سالم ١٩٥٤ .

٧ ـ فتوات الحسينية : إخراج نيازى مصطفى ١٩٥٤ .

٨ ـ شباب امرأة : إخراج صلاح أبو سيف ، عن قصة أمين يوسف غراب ١٩٥٥ .

٩ ـ درب المهابيل : إخراج توفيق صالح ١٩٥٥ .

١٠ ـ النمرود : إخراج عاطف سالم ١٩٥٦ .

١١ ـ الفتوة : إخراج صلاح أبوسيف ١٩٥٧ .

١٢ ـ الطريق المسدود : إخراج صلاح أبو سيف ، عن قصة إحسان عبد القدوس ١٩٥٨ .

١٣ ـ الهاربة : إخراج حسن رمزى ١٩٥٨ .

١٤ ـ أنا حرة : إخراج صلاح أبو سيف ، عن قصة إحسان عبد القدوس ١٩٥٩ .

١٥ ـ إحنا التلامذة : إخراج عاطف سالم ١٩٥٩ .

١٦ ـ بين السماء والأرض : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٥٩ .

١٧ ـ جميلة : إخراج يوسف شاهين ، عن قصة يوسف السباعى ١٩٥٩ .

١٨ ـ الناصر صلاح الدين : إخراج يوسف شاهين ، عن قصة يوسف السباعى ١٩٦٣ .

١٩ ـ ثمن الحرية : إخراج نور الدمرداش ١٩٦٥ .

٢٠ ـ الاختيار : إخراج يوسف شاهين ١٩٧١ .

٢١ ـ دلال المصرية : إخراج حسن الإمام ١٩٧١ .

٢٢ ـ ذات الوجهين : إخراج حسام الدين مصطفى ١٩٧٣ .

٢٤ ـ المجرم : إخراج صلاح أبو سيف (لك يوم يا ظالم) ١٩٧٨ .

٢٥ ـ وكالة البلح : إخراج حسام الدين مصطفى ١٩٨٣ .

الروايات والقصص التى أعدت للسينما :

١ ـ بداية ونهاية : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٦٠ .

٢ ـ زقاق المدق : إخراج حسن الإمام ١٩٦٣ .

٣ ـ اللص والكلاب : إخراج كمال الشيخ ١٩٦٣ .

٤ ـ بين القصرين : إخراج حسن الإمام ١٩٦٤ .

٥ ـ الطريق : إخراج حسام الدين مصطفى ١٩٦٤ .

٦ ـ خان الخليلى : إخراج عاطف سالم ١٩٦٦ .

٧ ـ القاهرة ٣٠ : إخراج صلاح أبو سيف ١٩٦٦ .

٨ ـ قصر الشوق : إخراج حسن الإمام ١٩٦٧ .

٩ ـ السمان والخريف : إخراج حسام الدين مصطفى ١٩٦٨ .

١٠ ـ ميرامار : إخراج كمال الشيخ ١٩٦٩ .

١١ ـ السراب : إخراج أنور الشناوى ١٩٧٠ .

١٢ ـ ثرثرة فوق النيل : إخراج حسين كمال ١٩٧١ .

١٣ ـ صور ممنوعة : إخراج مدكور ثابت ، (من خمارة القط الأسود) ١٩٧٢ .

١٤ ـ السكرية : إخراج حسن الإمام ١٩٧٣ .

١٥ ـ الشحات : إخراج حسام الدين مصطفى ١٩٧٣ .

١٦ ـ أميرة حبى أنا : إخراج حسن الإمام ، (من المرايا) ١٩٧٤ .

١٧ ـ الكرنك : إخراج على بدرخان ١٩٧٥ .

١٨ ـ الحب تحت المطر : إخراج حسين كمال ١٩٧٥ .

١٩ ـ الشريدة : إخراج أشرف فهمى ، (من همس الجنون) ١٩٨٠ .

٢٠ ـ فتوات بولاق : إخراج يحيى العلمى ، (من حكايات حارتنا) ١٩٨١ .

المقاهى .. فى حياته :

١ ـ مقهى عرابى بالعباسية .

٢ ـ مقهى قشتمر بشارع الجيش .

٣ ـ مقهى الفيشاوى بالحسين .

٤ ـ مقهى زقاق المدق .

٥ ـ مقهى الفردوس .

٦ ـ مقهى ركسى .

٧ ـ مقهى لونابارك .

٨ ـ مقهى أحمد عبده بالحسين .

٩ ـ مقهى على بابا بالتحرير .

١٠ ـ مقهى ريش بالتحرير .

١١ ـ كازينو قصر النيل .

١٢ ـ كازينو كليوباترا .

١٣ ـ مقهى ديليسبس بالإسكندرية .

١٤ ـ كازينو بترو بسيدى بشر .

١٥ ـ كازينو ميرامار بالإسكندرية .

١٦ ـ كازينو سان استيفانو .

كتبه .. مترجمة إلى اللغات الأخرى

١ ـ همس الجنون	ق . المنصور	بيروت	١٩٦٠ .
٢ ـ الزعبلاوى	صفية ربيع	جامعة القاهرة	١٩٦٢ .
٣ ـ دنيا الله	روجر السن	دورية أمريكية	١٩٦٤ .
٤ ـ زقاق المدق	تريفور لوجاسيك	جامعة ميتشجان	١٩٦٦ .
٥ ـ الزعبلاوى	نسيم رجوان	دورية بريطانية	١٩٦٧ .
٦ ـ الزعبلاوى	دنيس جونسون	جامعة أكسفورد	١٩٦٧ .
٧ ـ قصص قصيرة	محمود المنزلاوى	جامعة الإسكندرية	١٩٦٨ .
٨ ـ دنيا الله	محمود المنزلاوى	دار المعارف (القاهرة)	١٩٦٨ .
٩ ـ دنيا الله	روجر السن	دار أمريكية	١٩٧٣ .
١٠ ـ القصص القصيرة	جوزيف أولين	جامعة بيروت	١٩٧٣ .
١١ ـ زقاق المدق	تريفور لوجاسيك	لندن	١٩٧٥ .
١٢ ـ تحت المظلة	دينيس جونسون	لندن	١٩٧٦ .
١٣ ـ المرايا	روجر السن	دار أمريكية	١٩٧٧ .
١٤ ـ خمارة القط الأسود	سعد الجبلاوى	كندا	١٩٧٧ .
١٥ ـ ميرامار	فاطمة مرسى	لندن	١٩٧٨ .

١٦ ـ اللص والكلاب	تريفور لوجاسيك	الجامعة الأمريكية	١٩٨٤ .
١٧ ـ أفراح القبة	أوليف كينسى	الجامعة الأمريكية	١٩٨٤ .
١٨ ـ السمان والخريف	روجر السن	الجامعة الأمريكية	١٩٨٥ .
١٩ ـ بداية ونهاية	رمسيس عوض	الجامعة الأمريكية	١٩٨٥ .
٢٠ ـ الشحات	كريستين وكرهنرى	الجامعة الأمريكية	١٩٨٦ .
٢١ ـ حضرة المحترم	رشيد العنانى	لندن ونيويورك	١٩٨٦ .
٢٢ ـ حضرة المحترم	رشيد العنانى	الجامعة الأمريكية	١٩٨٧ .
٢٣ ـ الطريق	محمد إسلام	الجامعة الأمريكية	١٩٨٧ .
٢٤ ـ اللص والكلاب	عادل إلياس	جدة	١٩٨٧ .
٢٥ ـ حكايات حارتنا	سعاد صبحى	واشنطن	١٩٨٨ .

كتب عربية .. عن حياته وأعماله

١ ـ قضيته الشكل الفنى	د . نبيل راغب	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٦٧ .
٢ ـ المنتمى	د . غالى شكرى	دار المعارف (القاهرة)	١٩٦٧ .
٣ ـ تأملات فى عالم محفوظ	محمود أمين العالم	دار المعارف (القاهرة)	١٩٧٠ .
٤ ـ مع نجيب محفوظ	أحمد محمد عطية	دمشق	١٩٧١ .
٥ ـ الإسلامية فى أدب محفوظ	د . محمد حسن عبدالله	الكويت	١٩٧٢ .
٦ ـ الله فى رحلة محفوظ	جورج طرابيشى	بيروت	١٩٧٣ .
٧ ـ قراءة الرواية فى عالم محفوظ	د . محمود الربيعى	دار المعارف (القاهرة)	١٩٧٤ .
٨ ـ دراسة فى أدب محفوظ	د . رجاء عيد		١٩٧٤ .
٩ ـ محفوظ على الشاشة	هاشم النحاس	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٧٥ .
١٠ ـ الرؤية والأداة	د . عبد المحسن طه بدر	دار المعارف (القاهرة)	١٩٧٨ .
١١ ـ العالم الروائى عند محفوظ	إبراهيم فتحى	دار الفكر المعاصر (القاهرة)	١٩٧٨ .
١٢ ـ نجيب محفوظ	د . على شلش	بيروت	١٩٧٩ .
١٣ ـ الروائيون الثلاثة	يوسف الشارونى	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٨٠ .
١٤ ـ ثلاثية نجيب محفوظ	جاك جومييه	بيروت	١٩٨٠ .
١٥ ـ الرمزية فى أدب محفوظ	د . فاطمة الزهراء سعيد	بيروت	١٩٨١ .
١٦ ـ دنيا نجيب محفوظ	ساسون سوميخ	تل أبيب	١٩٨٢ .
١٧ ـ قصة الأجيال	د . ناجى نجيب	المكتبة الثقافية (القاهرة)	١٩٨٢ .
١٨ ـ أدب نجيب محفوظ	ساسون سوميخ	عكا	١٩٨٢ .
١٩ ـ بناء الرواية	د سيزا قاسم	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٨٤ .
٢٠ ـ محفوظ حياته وأعماله	نبيل فرج	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٨٦ .
٢١ ـ محفوظ يتذكر	جمال الغيطانى	أخبار اليوم (القاهرة)	١٩٨٧ .
٢٢ ـ الفن القصصى	يوسف نوفل	هيئة الكتاب (القاهرة)	١٩٨٨ .
٢٣ ـ عالم نجيب محفوظ	د . رشيد العنانى	الهلال (القاهرة)	١٩٨٨ .

كتب .. تضمنت فصولاً عنه

لطه حسين ـ عباس خضر ـ فؤاد دوارة ـ على الراعى ـ جلال العشرى ـ رشاد رشدى ـ يوسف الشارونى ـ غالى شكرى ـ صلاح عبد الصبور ـ لويس عوض ـ شكرى عياد ـ سيد قطب ـ أنور '' ـاوى ـ محمد مندور ـ فاروق منيب ـ رجاء النقاش ـ حسن البندارى ـ فتحى العشرى .

كتب أجنبية ..عن أعماله

١ ـ زقاق المدق	تريفور لوجاسيك	بيروت	١٩٦٦ .
٢ ـ عالم محفوظ	عادل إلياس	الأنجلو (القاهرة)	١٩٧٢ .
٣ ـ دنيا محفوظ	ساسون سوميخ	تل أبيب	١٩٧٢ .
٤ ـ المرايا	روجر السن	أمريكا	١٩٧٢ .
٥ ـ روايات محفوظ	ساسون سوميخ	هولندا	١٩٧٣ .
٦ ـ الرواية المصرية	هيلارى كيلبا تريك	لندن	١٩٧٤ .
٧ ـ الكرنك	سعد الجبلاوى	كندا	١٩٧٩ .
٨ ـ حكايات حارتنا	ساسون سوميخ	تل أبيب	١٩٨٠ .
٩ ـ أولاد حارتنا	فيليب ستيورات	لندن	١٩٨١ .
١٠ ـ الرواية المصرية	على جاد	لندن	١٩٨٣ .
١١ ـ أعمال محفوظ	بيليد ماتينياهو	نيوجرسى	١٩٨٣ .

دراسات أجنبية .. عن أعماله

١ ـ دنيا الله	روجر ألسن	دورية أمريكية	١٩٦٤ .
٢ ـ الروايات والقصص	مناحم ميسون	هولندا	١٩٧٠ .
٣ ـ الزعبلاوى	ساسون سوميخ	هولندا	١٩٧٠ .
٤ ـ أولاد حارتنا	فاتيكيوتس	بريطانيا	١٩٧١ .
٥ ـ المرايا	روجر ألسن	دورية أمريكية	١٩٧٢ .
٦ ـ المرايا	روجر ألسن	دورية أمريكية	١٩٧٣ .
٧ ـ نجيب محفوظ	منى نجيب ميخائيل	هولندا	١٩٧٤ .
٨ ـ الأدب العربى	ر . س . أوستيل	لندن	١٩٧٥ .
٩ ـ الرواية المصرية	صبرى حافظ	هولندا	١٩٧٦ .
١٠ ـ بين القصرين	حسن الشامى	أميريكا	١٩٧٦ .
١١ ـ زقاق المدق	فاطمة موسى	لندن	١٩٧٦ .
١٢ ـ النساء عند محفوظ	اكسيفير فرانسيس	هولندا	١٩٧٧ .
١٣ ـ الكرنك	تريفور لوجاسيك	واشنطن	١٩٧٧ .
١٤ ـ المجتمع الإسلامى	جابر ايبل مائير	هولندا	١٩٨٤ .
١٥ ـ أولاد حارتنا	جرير أبو حيدر	هولندا	١٩٨٥ .

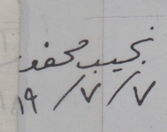
رسائل جامعية .. عنه

١ ـ ماجستير	أولاد حارتنا	فيليب ستيورات	أكسفورد	١٩٦٣ .
٢ ـ دكتوراه	الأعمال الأدبية	بيليد ماتينياهو	كاليفورنيا	١٩٧١ .
٣ ـ دكتوراه	الروايات	اكسفيرفرانسيس	كولومبيا	١٩٧٢ .
٤ ـ دكتوراه	أدبه	منى نجيب ميخائيل	متشجان	١٩٧٢ .
٥ ـ دكتوراه	الرواية المصرية	على جاد	أكسفورد	١٩٧٤ .
٦ ـ دكتوراه	الأدب العربى	ر . س . أوستيل	لندن	١٩٧٥ .
٧ ـ دكتوراه	اللص والكلاب	عادل إلياس	أوكلاهوما	١٩٧٩ .
٨ ـ دكتوراه	التجديد والتقليد	عبد الوهاب الحاكمى	آلستر	١٩٧٩ .
٩ ـ دكتوراه	أهل القاهرة	سمير مصطفى	ألينويز	١٩٨٠ .
١٠ ـ دكتوراه	الواقعية	عدنان الوزان	أدنبرة	١٩٨١ .
١١ ـ دكتوراه	الموت	أحمد الروبى	متشجان	١٩٨٢ .
١٢ ـ دكتوراه	أدبه	محمد محمود	أكسفورد	١٩٨٢ .
١٣ ـ ماجستير	السلطة	ريتشارد كينيث	أريزونا	١٩٨٤ .
١٤ ـ دكتوراه	الروايات التاريخية	حسين يوسف حسين	أدنبرة	١٩٨٤ .
١٥ ـ دكتوراه	دراسة مقارنة	أ . البسام	آلستر	١٩٨٤ .
١٦ ـ دكتوراه	حضرة المحترم	رشيد الغسانى	آلستر	١٩٨٤ .
١٧ ـ دكتوراه	العبثية	منى شفيق فايد	ألينويز	١٩٨٤ .
١٨ ـ دكتوراه	بين القصرين	سعاد فطيم	آلستر	١٩٨٧ .
١٩ ـ ماجستير	زقاق المدق	سميحة صليب	كونيتيكيت	١٩٨٨ .

محتويات الكتاب

رسم وتصميم: محمد حجي

الحق أنه لولا الأستاذ
الزميل فتحي العشري لما
جمعت وجهات النظر هذه
في كتاب، فبفضله
خطط واستخرج نوعياتها
ونجح في إقناعي بالموافقة على
نشرها.
إني أشكره وأرجو
أن يشاركني القارئ في شكره.


نجيب محفوظ
٧/٧/١٩

